اتحاد الكتاب العرب

Arab Writers Union

Damascus دمشق

بسم الله الرحمن الرحيم

تحميل كتب http://abbassa.wordpress.com

التراث العربي

مجلة فصلية محكّمة تصدر عن اتحاد الكتاب العرب بدمشق

المدير المسؤول	رئيس التحرير
د. حســين جـمـعة	د. محمود الريداوي

هيئة التحرير:

د. وهبة الزحيلي	د. علي أبو زيد	د. شوقي أبو خليل
د. نبيل أبو عمشة	د. عبد اللطيف عمران	د. وليد مشوح

الإخراج الفني: أسمى الحوراني

المراسلات باسم رئاسة التحرير

اتحاد الكتاب العرب، مجلة التراث العربي، دمشق . ص. ب (3230)

فاكس: 6117244

البريد الإلكتروني . E-mail : aru@net.sy / aru@tarassul.sy

موقع اتحاد الكتاب العرب على شبكة الإنترنت:

www.awu-dam.org

شروط النشر

1- أن تكون البحوث تراثية، أو تصب في باب التراث.
2- أن تكون جديدة، ولم تنشر من قبل وليست مستلّة من كتاب منشور.
3- التقيد بالمنهج العلمي الدقيق، والتزام الموضوعية، والتوثيق والتخريج، وتحقق السلامة اللغوية.
4- أن تكتب بخط واضح، ويفضل أن تكون مطبوعة،وعلى وجه واحد من الورقة.
5- ألا تزيد على عشرين صفحة.
6- أن تراعى علامات الترقيم.
7- توضع الحواشي في أسفل الصفحة، ويلتزم فيها المنهج العربي، أي يكتب اسم الكتاب، فالمؤلف، فالمحقق، فالجزء والصفحة.
8- يثبت في آخر البحث فهرس المصادر والمراجع وفق ترتيب حروف الهجاء لأسماء الكتب، مثال: (طبقات فحول الشعراء: ابن سلام ـ تح: محمود شاكر. القاهرة ـ مط. المدني ـ ط3، 1974م) وكل بحث لا يتقيد بالشرطين 7 و 8 تعتذر المجلة من قبوله.
9- يقدم للبحث بملخص عنه في بضعة أسطر، ويرفق بلمحة عن سيرة المؤلف وعنوانه.
10- يمكن أن تنشر المجلة نصوصاً تراثية محققة، إذا استوفى النص شروط التحقيق.
11- تخضع الأبحاث المرسلة للتحكيم العلمي.
12- لا تعاد الأبحاث إلى أصحابها، ويبلغون بقبول نشرها، أو الاعتذار إليهم.
13- الأبحاث والمقالات التي تنشر تعبِّر عن آراء كُتَّابها، ولا تعبِّر بالضرورة عن رأي المجلة أو الاتحاد.
14- ترتيب البحوث داخل العدد يخضع لاعتبارات فنية لا علاقة لها بمكانة الكاتب.

❑❑❑

الاشتراك السنوي

. داخل القطر للأفراد	: 800 ل.س
. في الأقطار العربية للأفراد	: 2500 ل.س أو (50) دولاراً أميركياً
. خارج الوطن العربي للأفراد	: 3000 ل.س أو (60) دولاراً أميركياً
. الدوائر الرسمية داخل القطر	: 1000 ل.س
. الدوائر الرسمية في الوطن العربي	: 300 ل.س أو (60) دولاراً أميركياً
. الدوائر الرسمية خارج الوطن العربي	: 3500 ل.س أو (70) دولاراً أميركياً
. أعضاء اتحاد الكتاب	: 250 ل.س

الاشتراك يرسل حوالة بريدية أو شيكاً يدفع نقداً إلى مجلة التراث العربي

- - المحتوى - -

الافتتاحية

دمشق في عيون التُراثيين ـ 2
جِلّق

الدكتور: محمود الربداوي

U ——————————————— u

قـم نـاج **جِلّــق**، وانشـدْ رسـم مـن بـانوا — مشــت علــى الرســم أحــداثٌ وأزمـــانُ

«شوقي»

ســـأذكر مـــا حييـــتُ جـــدار قبـــرٍ — بظـــاهر **جِلّـــــق** ركـــب الرمـــالا

«شوقي»

لله در عصـــــــــابةٍ نـــــــــادمتهم — يومـــاً **بجِلّـــــق** فـــي الزمـــان الأول

«حسان»

لـــئن كـــان للقبـــرين: قبـــرٍ **بجِلّـــــق** — وقبـــرٍ بصـــيداءَ التـــي عنـــد حـــارب

«النابغة»

جِلّق هذه التي ورد اسمها على ألسنة الشعراء القدامى والمحدثين، وخاصّة شوقي، حار اللغويون في أصل اسمها، كما حار الجغرافيون في تحديد موقعها،

وصاحب معجم لسان العرب[1] يقول: **جِلَّق** و **جلِّق**، موضع يُصرف ولا يُصرف، ونقل عن صاحب التهذيب أنه بكسر الجيم وتشديد اللام، موضع بالشام معروف.

وذكر بيت حسان الذي زار بلاد الشام في الجاهلية ومدح الغساسنة الذين كانوا يسكنون في **جِلّق**، وكان النابغة أكثر تحديداً جغرافياً **لجلق** التي وَصَف قبور عظماء الغساسنة بأنها في **جلق** وفي صيداء التي عند حارب، وحارب هذه أراد بها القرية المسماة في زماننا هذا **(**كفر حارب**)** وهي قرية في الجولان مازالت ماثلة إلى يومنا هذا.

ويذهب بعض اللغويين الذين اشتغلوا بالمعرَّبات. أن **جلق** اسم مُعرَّب ورد في كلام العرب . كما يقول شهاب الدين الخفاجي (977 . 1096هـ) في كتابه شفاء الغليل فيما في كلام العرب من الدخيل**)**[2]، وقال: وهو اسم دمشق، وقيل: موضع بقربها[3]

وكذلك قال الجواليقي: «و**جلق**: يراد به دمشق، وقيل موضع بقرب دمشق، وقيل إنه صورة امرأة كان الماء يخرج من فيها في قرية من قرى دمشق، وهو أعجمي معرب وقد جاء في الشعر الفصيح، وأورد بيت حسان شاهداً على ورود الاسم في الشعر الفصيح وأنا أوافق على أن الاسم أعجمي وإن ورد في الشعر الفصيح؛ لأن فقهاء اللغة والذين درسوا علم الأصوات والحروف أجمعوا على أن حرفَيْ الجيم والقاف لا يجتمعان في كلمة عربية.

ونقل محقق (المعرَّب) عن دائرة المعارف الإسلامية أن **(جلق)** «موضع بالشام، غفل جغرافيو العرب؛ منذ عهدٍ قديم، عن موقعه الأصيل، فهم يجعلونه حيناً في الغوطة، وحيناً يقولون إنه دمشق نفسها.

وكانت **جلق** إحدى منازل أمراء غسان من بني جفنة، وهي تلي في المرتبة الجفنة أشهر هذه المنازل وأكثرها ذكراً، وكان بهذا البيت فيها ضريح يدفنون فيه موتاهم، وقد حلت بهم فيها هزيمة على أعدائهم اللخميين، وهو أمر لا يتفق والقول بأنها كانت تجاور دمشق.

و**جلق** إلى الجنوب الشرقي من حرمون (جبل الشيخ) ولم تكن **جلق** تبعد عن (بصرى) وكانت البلقاء....[4] ويمر إلى جوارها مباشرة طريق يصل ما بين دمشق ومصر.

(1) لسان العرب، ابن منظور، 36/1.
(2) شفاء الغليل فيما في كلام العرب من الدخيل، شهاب الدين الخفاجي 91.
(3) نفسه ص91.
(4) فراغ ونقاط في أصل الكتاب.

فإذا عرفنا أن ثنيّةً من ثنايا النهر تحمل هذا الاسم، قد ذُكِر أنها في هذه البقعة، وتدبّرنا ذلك كله، فإن الصورة التي نخرج بها من هذه التفصيلات الخاصة بتخطيط هذه الأرض تشير إلى الموضع الذي لا يزال موجوداً في حوران الجنوبية وهو (جِلّين) غير أن تغيير الحرف من نون إلى قاف مازال مشكلة لغوية تتطلب الحل.»[1]

ولنترك هذه التوطئة لنتحول إلى مقدمة عن صاحبنا (ياقوت الرومي) أو الحموي كما هو مشهور من اسمه، ثم ننقل من (معجم بلدانه) ما كتبه عن (**جلق**) لأنه هو العليم الخبير بدمشق و**جلق** لأنه عاش في دمشق حقبة من الزمان، وتنقل في غوطتها، وهو رجل يوثّق معلوماته فإليك هذه المقدمة ثم ترجمته **لجلق**.

*   *   *

درجت مجلة (التراث العربي) على مواكبة الأحداث، وأخذتْ على عاتقها التفاعل مع مستجدات العصر غير ناسيةٍ التزامها التراثي، ومن هذا المنظور فقد خصصت أعداداً عدة لمناسبات ثقافية، كالأعداد التي خصصتها لحلب عاصمة الثقافة الإسلامية سنة 2006، والعدد الذي خصّصته للجزائر عاصمة الثقافة العربية سنة 2007.

وقد حاولت المجلة أن تكون افتتاحيتها ذات صلة بموضوع السنة التي تكون فيها عاصمتها محور ذلك العام. ومن هنا جاءت افتتاحية العدد 109 عن (دمشق في عيون التراثيين) وفي العودة إلى كتب التراث وجدت خير من تكلم على دمشق هو ياقوت الحموي صاحب معجم البلدان، تكلم على دمشق لغوياً وجغرافياً وفلكياً واجتماعياً وأدبياً، فجاءت قراءته لواقع دمشق فيها من الشمولية والمنهجية وحسن الأسلوب كأنها كُتبت في زماننا هذا فلذا آثرت اختيارها، فإذا تذكرنا أن قلم ياقوت قلم أديب لغوي يتمتع بقسط غير قليل من الشاعرية أدركنا سر هذا الاختيار الذي يوقفنا على نصوصٍ ترتقي إلى درجةٍ رفيعة من الفصاحة والبلاغة، فضلاً عن المادة الفكرية والتراثية التي يتضمنها هذا الاختبار، وقد أغراني الأسلوب الذي ينطوي على قدر كبير من الشفافية والشعرية أن أواصل النهل من كتابات ياقوت التي تجمع هذين العنصرين من الكتابات التراثية: شمولية الفكرة وشفافية الأسلوب، وحاولت ألا أخرج فيما أقدّمه هذا العام عن موضوع (بلاد الشام) الذي يؤطر (دمشق عاصمة الثقافة العربية)، ولكن من خلال عيون خيرة التراثيين الذين يتحمّلون مسؤولية الكلمة، ويَعون بُعد الفكرة التي يتناولونها.

---

(1) *المعرب من الكلام الأعجمي على حرف المعجم لأبي منصور الجواليقي (540465)هـ الدكتور ف. عبد الرحيم 242.*

ولماذا لا أترك لكاتبنا المفضّل أن يحدّثنا في هذا العدد عن الاسم الثاني لدمشق، وهو **جِلَّق**، ولكن رب سائل قد سمع باسم (ياقوت) ولكنه يطمح بالمزيد من معرفة هويته، فإليك هذا المختصر من حياته لكي تتكامل الصورة بين الهوية والفكر الصادر عنها والأسلوب الذي تتميز به.

فجميع المصادر والدراسات التي كُتبت عنه تُجمع على أنه شخصية استثنائية في الفكر العربي وحتى ليصفونه بأنه أحد عباقرة الفكر الإنساني، واستغل بعضُ المستشرقين ومن تابعهم من الكتّاب العرب صفة العبقرية هذه ليرجعها إلى أصله (الرومي)، وكان ذلك في سياق الهجمة الشعوبية التي كان هدفها تجريد الفكر العربي من كل صفات العبقرية، وسَلْب كل صفات التميّز والإضافات الحضارية عن المفكر العربي، ليصلوا بذلك إلى أن كل ما قدمته الحضارة العربية من منجزات فكرية وثقافية في هذه التراكمات الثقافية التي بهرت العالم القديم والحديث لا تعدو أن تكون منجزات دخيلة وفدت على الفكر العربي في ظل امتداد الحضارة الإسلامية على بقاع كثيرة من الأرض كانت تعيش فيها أمم وجنسيات وأعراق وحضارات أنبتت . بين الفينة والفينة . عباقرة رفدوا بمنجزاتهم العلمية والفكرية بشتى ألوانها، الفكرَ الإسلامي في إبان ازدهار حضارته.

غير أني . قبل أن أدحض هذه المقولة . أريد أن أفسر ظاهرة عبقرية ياقوت الرومي مرجعاً هذه العبقرية إلى عصاميته وإلى الإطار البيئي الذي تقلب فيه، وإلى الظروف الاجتماعية والفكرية التي كوّنت شخصيته، فقدمته شخصية مُتميزة أغنت التراث العربي بألوان طيف من المنجز الثقافي، منه الأدبي، والجغرافي، والشعري، والمعرفة بخصائص الرجال والقوانين التي تتحكم بمسيرة التاريخ، وتفسر الظواهر العرقية والجنسية التي تسهم إسهاماً كبيراً في نشوء الأمم ونشوء التكتلات البشرية التي تتحول إلى بروز الدول الصغيرة والكبيرة، والتي تتنامى فتساعدها الظروف البيئية والاجتماعية، وأحياناً المستويات الثقافية للشعوب . لتتحول إلى امبراطوريات تجتاح بقاعاً شاسعة من الأرض، وشعوباً ترضخ لسيطرة القوي وتنضوي في ظل سيطرته.

وأعود لأفسر عبقرية ياقوت الرومي، الذي ليس له من (الرومية) إلا أنه وُلد في بلاد الروم، الذي لا يُعلَم شيء عن تاريخ مولده، وكل ما يعرف عنه أنه أُخِذ، وهو حَدَث أسيراً من بلاد الروم، وحُمل إلى بغداد مع غيره من الأسرى فبيع فيها، فاشتراه تاجر اسمه (عسكر الحموي) ومن هنا جاءته نسبة (الحموي) فقيل له (ياقوت الحموي) ولا علاقة له بحماة هذه المدينة التي ظن بعض المتسرعين في الكتابة أنه ولد فيها أو عاش فيها فنُسب إليها.

والتفسير الحقيقي لعبقرية الرجل نعزوه إلى عاملين داخليين، وعاملين خارجيين، أما العاملان الداخليان فهما الذكاء المفرط، والذاكرة القوية، ومن تفعيل هذين العنصرين أفرز هذه المنجزات الثقافية المتنوعة التي خلفها بعد رحيله إلى جوار ربه.

أما العاملان الخارجيان فهما المهنة التي احترفها وهي الوِراقة. والسَّفَر الذي اضطره أن يجوب بلاد الشرق والغرب بحثاً عن العيش الكريم الذي يطمح إلى مثله رجلٌ أديبٌ مفكِّر يريد أن يعيش حياته بعيداً عن العواصف السياسية التي كانت تمور بها البلاد التي يحل بها في شرقي العالم الإسلامي وفي غَربيه.

ومهنة الوِراقة جلبتْ له ثلاث منافع انتفع بها طوال حياته:

الأولى: أنها كانت تمر على يديه سنوياً عشرات الكتب، فيعمل على نسخها مأجوراً، وعملية النسخ هذه تبدأ برؤية موقع الحرف والكلمة والسطر، وتنتهي بفهم الجملة واستيعاب الفقرة، ولذلك ما مرت عليه فكرة من كتاب إلا استوعبها وتمثَّل مفهومها، وخزّن محتواها في ذاكرة شهدت تصانيفه على قوتها، ثم لما نضج محصوله الفكري بما كان قد خزَّنه أفرزه كتباً مبوبة مفصلة ممنهجة.

الثانية: أنّ تجارته التي بدأت مبكرة في حياته، سواء في حياة سيده: عسكر الحموي أم بعد وفاته كان قسم كبير منها يدور حول شراء الكتب وإعادة بيعها، ورجل يمتهن هذا النوع من التجارة، لاشك أنه يعرف قيمة الكتب التي يتّجربها، معرفةَ قيمةٍ مادية منطلقة من معرفة قيمتها المعنوية، فهذه المهنة التجارية رفدت معرفته العلمية،

والثالثة: أن مهنة نسخ الكتب أكسبته مهارة في تجويد الخط وتحسينه، ولذلك شاع في عصره استحسان الناس لمنسوخاته؛ لما تتمتع به من جمال الخط وحُسن تنميقه وزخرفة مخطوطاته، حتى اشتهر في زمانه خط يعرف (بالخط الياقوتي) نسبة إليه، وقد عَبَر هذا الخطُ الأزمان والدهور حتى وصلتنا نماذج منه، يصنّفها العالمون بجمال الخط من أجمل ما تناهى إلينا من مبدَعات الخط العربي وما أكثرها،

والعامل الخارجي الثاني في حياة ياقوت هو عامل السفر القائم على الحل والترحال. فالرجل كان كثير الأسفار لا لما تتطلبه مهنة التجارة فحسب، والبحث عن المادة الكتابية التي كانت أكثر السلع التي يسافر من أجلها، ولكن للنَهَم العلمي الذي كان يدفعه للترحال، وللنزعة الغريزية التي بدأبها حياته من حب الأسفار وما تجلبه من فوائد من جهة ولما تشبع حسه السياحي من جهة أخرى، غير أن الأسفار كما يدرك ذلك الذين سافروا كثيراً هي مصدر ثقافة، وجالبة معرفة، والمعرفة التي يكتسبها

المسافر من السفر معرفة ميدانية تطبيقية . إن صح التعبير . تفوق في غزارتها وعمقها المعرفة التي يجنيها المرء من القراءة فحسب.

والأسفار التي اضطر أن يقوم بها . بطواعية أو بكراهية . هي التي زودته بكثيرٍ من المعارف الجغرافية التي يحفِل بها كتابُه (معجم البلدان)، فضلاً عن الشذرات المنتشرة في كتبه الأخرى من تعاليقه على عادات الشعوب وتقاليدها الاجتماعية.

وأستميح القارئ العذرَ لأنني أطلت الحديث عن شيءٍ من عبقرية (ياقوت الرومي) لأضع أمام القارئ الصورة الحقيقية لأركان هذه العبقرية، ولأنفي . بشيء من الدراسة التحليلية الموضوعية . المقولة التي أطلقها المستشرقون، ومن تابع آراءهم من أبناء جلدتنا من الذين في قلوبهم مرض، من عَزو كل عبقرية في تاريخ الحضارة الإسلامية إلى عناصر غير عربية، فكل بارقةِ علم أرجعها هؤلاء إلى أصولٍ غير عربية، وحتى الشعر الذي هو فن العرب الذي برعوا فيه، أرجعوا البراعة فيه إلى من سموهم عمالقة الشعر كبشار بن برد وابن الرومي ومهيار الديلمي، ولَفَّقوا لأبي تمام الذي كان يلح على أصله الطائي نسباً يبتدئ بأبيه (تيودوسيوس) الرومي لا (أوس) العربي، ومثل هذا من نكران العبقريات في الحضارة العربية الإسلامية كثير، صَنَعه المُغرضون، وتابعهم عليه الغافلون في ظل غياب الوعي عند كثير من المثقفين العرب، ولقد آن الأوان أن تُكشَف الحقائق وأن تعود المياه إلى مجاريها بعد أن انحرفت عن هذه المجاري حقبة من الزمن.

ولنعد إلى بلاد الشام وخاصة إلى الاسم الثاني الرديب لدمشق وهو **(جِلَّق)** لنرى ما هي **جِلق** كما رآها ياقوت، قال ياقوت عن **جلق:**

«**جِلِّق**: بكسرتين، وتشديد اللام وقاف، كذا ضبطه الأزهري والجوهري، وهي لفظة أعجمية. ومن عرَّبها قال: هو من **جَلَّق** رأسه إذا حلقه، وهو اسم لكورة الغوطة كلها، وقيل: بل هي دمشق نفسها، وقيل: **جِلِّق** موضع بقريةٍ من قرى دمشق، قاله نصر، قال حسّان بن ثابت الأنصاري:

لِلّهِ دَرُّ عِصابةٍ نادَمْتُهمْ ... يوماً **بِجلِّق** في الزمان الأوّلِ

وقال حسان بن نُمير المعروف بعرقلة الدمشقي يذكرها ويصف كثيراً من نواحيها من قصيدةٍ وازَنَ بها قصيدة أبي نواسٍ فقال:

أجارةَ بيتَيْنا أبوكِ غيور [1]

(1) هذا الشطر الأول من مطلع القصيدة التي مدح بها الخصيب، والشطر الثاني هو:

مدح بها صلاح الدين يوسف بن أيوب، وقصده بها إلى مصر، كما فعل أبو نواس في قصيدة الخصيب، حيث قال:[1]

عســـى مِـــنْ دِيـــارِ الظـــاعنين بَشـــيرُ ومـــن جَـــور أيـــام الفـــراقِ مُجيـــرُ
لقـــد عِيـــل صَـــبري بَعـــدهمْ وتكـــاثرتْ همـــومي، ولكـــنَّ المحـــبَّ صَـــبورُ
وكـــم بـــين أكنـــافِ الثغـــورِ متـــيَّمٌ كئيـــبٌ، غَزَتـــه أعـــينٌ وثغـــورُ
وكـــم ليلـــةٍ (بالمـــاطرون) قَطعتُهـــا ويـــومٍ إلـــى (الميْطـــور)[2] وهـــو مطيـــرُ
سـقى الله مـن (سـطرا) و(مقـرا)[3] منـازلاً بهـــا للنـــدامى نضـــرةٌ وســـرورُ
ولا زال ظـــل النيـــربين، فإنـــه طويـــل، وظـــل المـــرء فيـــه قصـــيرُ
ويـــا بـــردى! لا زال مـــاؤك بـــارداً ومـــاءُ الحيـــا مـــن ســـاحتيكَ نميـــرُ
أبـى العـيش إلا بـين أكنـاف **جلّـــق** وقـــد لاح فيهـــا أشـــمسٌ وبـــدورُ
وكـــم بحمـــى جيـــرون سِـــربُ جـــآذرٍ حبـــائلُهن المـــالُ، وهـــو نفـــورُ
ولكـــنْ ســـأحويه إذا سِـــرتُ قاصـــداً إلـــى بلـــدٍ فيـــه الصـــلاح أميـــر

وقال بعض الشعراء، وجعلها مثلاً في كثرة المياه والخير وغناها عن الأمطار:

الـــرزق كالوســـميّ، رُبَّتَمـــا غـــدا روض القطـــا، وســـقى حـــدائق **جِلّـــقِ**
فـــإذا ســـمعتَ بحُـــوَّلٍ متـــأدّبٍ متألّـــهٍ، فهـــو الـــذي لـــم يُـــرزقِ
والـــرزق يُخطـــي بـــاب عاقـــل قومـــه ويبيـــتُ بوابـــاً لبـــاب الأحمـــق

وميســـور مـــا يُرجـــى لـــديك عســـيرُ

ومنها:

تقـــول التـــي عـــن بيتهـــا خـــف مركبـــي عزيـــزٌ علينـــا أن نـــراكَ تســـير
إذا لـــم تـــزر أرضَ الخصـــيب ركابُنـــا فـــأيُّ فتـــىً بعـــد الخصـــيب تـــزور

ديوانه *481/480*

(1) *القائل هنا عرقلة الدمشقي.*
(2) *الماطرون والميطور: موضعان في قرى دمشق.*
(3) *سطرا وَمَقرا: من قرى دمشق.*

و**جِلّق** أيضاً: ناحيةٌ بالأندلس، بسرقسطة: يسقي نهرها عشرين ميلاً من باب سرقسطة، وليس بالأندلس أعذبَ من مائه، وهو يجري نحو المشرق، ويزعمون أنّ الماء إذا جرى مشرّقاً كان أعذبَ وأصحَّ من الذي يجري نحو المغرب،

وكان بنو أمية لمّا تملكوا الأندلس، بعد انتقالهم من الشام، أيام هربهم من بني العباس سمَّوْا عدّة مواضع بالأندلس بأسماء مدن الشام، فسمَّوا إشبيلية حمص، وسمَّوا موضعاً آخر الرصافة، وموضعاً آخر تدمر، ثم تلاعبت به ألسنة أهل الأندلس فقالوا: (تدمير) وسمَّوا هذا الموضع **جلق**. وقال الأديب أبو زيد عبد الرحمن بن مقانا الأشبوني:

دعـــــوتَ، فأســــــمعتَ بالمُرْهَفـــــا ... تِ صُـــمَّ الأعـــادي وصُـــمَّ الصـــفا

وشِــــمتَ ســــيوفك فــــي **جلــــق** ... فشـــامت خُراســـان منـــك الحيـــا

قال ابن بسام الأندلسي، بعد إيراد هذا البيت: «**جِلّق**: وادٍ في شرقي الأندلس.»

/ /

دمشقيـــــــــــــات

المقَّري التلمساني الجزائري ودمشق في كتاباته

د. فورار امحمد بن لخضر(*)

U———————————————— u

سطع نجم المقري، في حقبة عصيبة من تاريخ الأمة العربية والإسلامية، في نهاية القرن العاشر الهجري، «وهي فترة تمثل مرحلة الاحتضار في الحضارة العربية الإسلامية، ولقد جاء في قمتها، إذا كان ممكنا أن تكون للاحتضار قمة، أما بدايتها فقد سبقته بسنين عديدة، يمكن أن نقدرها بثلاثة قرون من الزمان»(1)، فهو ذو علم كبير وثقافة واسعة؛ حيث برز في الفقه وأصوله ورواية الحديث، والتاريخ والأدب...

ليس من السهل في زمن أفلت فيه نجوم الحضارة الإسلامية أنْ يَذيعَ صيتُ رجل من المغرب، بل ويقرّ له معاصروه بعلو كعبه «في الفقه وأصوله، وفي الحديث وعلوم القرآن وفي العربية وعلومها»(2)، ويكفيه فضلاً وفخراً أنَّ أبا الحسن عليا الخزرجي الفاسي الشهير

(•) جامعة محمد خيضر. بسكرة الجزائر.

(1) دراسة في مصادر الأدب. الطاهر أحمد مكي. دار الفكر العربي. القاهرة. مصر. ط 8. 1999. ص 365 .

(2) كتاب الرحلة إلى المغرب والمشرق لأبي العباس المقّري. عبد القادر شرشار. مجلة التراث العربي. مجلة فصلية تصدر عن اتحاد الكتاب العرب. دمشق سوريه العدد 98. السنة الخامسة والعشرون. حزيران 2005/ جمادى الأولى. 1426هـ.

بـ«الشاحي»، لما سمع بعزمه على الارتحال عن الوطن أرسل إليه هذه الأبيات يرجوه فيها البقاء، يقول[1]:

أشـــمسَ الغَــرْبِ حَقًّــا مَــا سَمِعْــنَا	بِأَنَّـــكَ قَـــدْ سَــئِمْتَ مِـــنَ الإِقَامـــَهْ
وَأَنَّـــكَ قَـــدْ عَزَمْـــتَ عَلَـــى طُلُـــوعٍ	إِلَـــى شَـــرْقٍ سَـــمَوْتَ بِـــهِ عَلاَمـــَهْ
لَقَـــدْ زَلْزَلْـــتَ مِنَّـــا كُـــلَّ قَلْـــبٍ	إِلَـــى شَـــرْقٍ سَـــمَوْتَ بِـــهِ عَلاَمَـــهْ

كان لهذه الأبيات تأثير قوي ووقع نافذ في نفس المقّري إلاَّ أنَّه اختار الرحلة إلى المشرق، وبخاصة الحجاز، وكان ذلك سنة سبع وعشرين وألف للهجرة، وهناك من يرد ذلك إلى الفتن والاضطرابات السياسية، وهناك من يرجح سبب سفرته هذه لأداء فريضة الحج.

كان للمقّري في رحلته هذه ما أراد، وله في بلاد المشرق العربي صولات وجولاتٌ، سنحاول توضيحها في هذا الموضوع الموسوم بعنوان: **المقري** و**دمشق في كتاباته.**

1 ـ مولد المقّري ونشأته:

تشير المصادر والمراجع التاريخية والأدبية أنَّ نسب المقّري ينتهي إلى أسرة عربية قرشية، استقرّ بها المقام في مدينة «مقّرة» بالزاب الجزائري، ثم رحلت بعد فترة إلى مدينة تلمسان حاضرة مدائن الغرب الجزائري آنئذ.

هو شهاب الدين أبو العباس أحمد بن محمد بن أحمد بن يحيى بن عبد الرحمن بن أبي العيش بن محمد بن أحمد بن أبي بكر بن يحيى بن عبد الرحمن بن أبي بكر بن علي المقري التلمساني[2].

أما **شهاب الدين**، فيبدو أن العلماء شُبهوا بالشهب لأنهم كواكب الأرض، من حيث إضاءتهم طريق الهدى لمن ضل سبيلا، ومن بين أولئك العلماء الهادين شهاب الدين المقري[3].

وأما **أبو العباس** فإن محمد بن عبد الكريم، يرى أن هذه كنية شرفية حظي بها المقري لأنه ذو شخصية بارزة، وجل من اسمه أحمد من العظماء والعلماء يكنى بـ «أبي العباس»، ثم إنه لا

---

(1) نفح الطيب من غصن الأندلس الرطيب وذكر وزيرها لسان الدين بن الخطيب. المقري. تحقيق إحسان عباس. دار صادر. بيروت .ج 5 ص 482.

(2) نفح الطيب. المقري. 1: 13، 5: 203، المقري وكتابه نفح الطيب. محمد بن عبد الكريم. منشورات دار مكتبة الحياة. بيروت. ص 102، النقد الأدبي في كتاب نفح الطيب للمقّري. هدى شوكة بهنام. دار الرائد العربي بيروت، لبنان ط2، 1984، ص: 21.

(3) المرجع نفسه. محمد بن عبد الكريم.. 102

يوجد نص صريح يثبت أن له ولداً[1]، وسنوضح فيما بعد بما توفر من نصوص جديدة هل للمقري ولد؟

ورغم اختلاف الجغرافيين والمؤرخين في ضبط نسبه «**المقري**» أهو بفتح الميم وتشديد القاف «المَقّري»، أو بفتح الميم وسكون القاف «المَقْري»؟

إلاَّ أنَّ الراجح هو الأول ذلك أنَّ «المقّري» نفسه كان يضبط اسمه في كثير من المواضع في كتابه «نفح الطّيب» بتشديد القاف[2].

والمقَّري نسبة إلى قرية «مقَّرة»، وتقع بين بريكة والمسيلة، تبعد عن المسيلة بنحو تسعة وخمسين كيلومترا شرقا وعن بريكة بنحو أربعين كيلومترا شمالا، وقد ذكرها الحميري بقوله: ((بينها وبين المسيلة من بلاد الزاب مرحلة، وهي مدينة صغيرة وبها مزارع وحبوب، ومن مقّرة إلى طبنة مرحلة))[3]، ويعرفها الإدريسي بنفس التعريف[4].

والقرشي نسبة إلى أسرة عربية كانت تسكن قرية مقَّرة، اشتهرت بالجاه والثراء والعلم الذي وصفه في كتابه، وبرز منها: جده الأعلى أبو عبد الله المقري الذي يصفه بالقرشي (. 759 هـ)، وقد خصص له ترجمة طويلة تقدّر بمئة صفحة[5]، وعمه سعيد المقري شيخه ومفتي تلمسان، أخذ عنه أغلب معارفه، وذكره كثيراً في كتاباته.

و**التلمساني** نسبة إلى مدينة تلمسان التي أصبحت مستقراً ملائماً، ومقاماً محموداً لأسرة بني العباس التي غدت تتمتع هناك بسمعة طيبة واحترام تام وسيرة مرضية، وصيت عم جميع أنحاء العالم الإسلامي، لأنها كانت مبعث علم غزير ومنبع ثقافة متينة، قد ورثها الصغير عن الكبير، وتواصلت حلقاتها من السلف إلى الخلف[6].

---

(1) المرجع نفسه .محمد بن عبد الكريم .. 103 .

(2) نفح الطيب. المقري .. 1: 1، 13، 5: 279 .

(3) الروض المعطار في خبر الأقطار. محمد بن عبد المنعم الحميري. تحقيق إحسان عباس. دار القلم للطباعة بيروت. 1975. ص 556 .

(4) القارة الإفريقية وجزيرة الأندلس، (من كتاب نزهة المشتاق). الإدريسي .. تحقيق إسماعيل العربي. ديوان المطبوعات الجامعية. الجزائر. 1983. ص 164 .

(5) المقري. نفح الطيب. 5: 203 – 350 .

(6) المصدر السابق. المقري. 114 . 115 .

ولد المقري بتلمسان سنة ست وثمانين وتسعمئة للهجرة، على أرجح الآراء[1]، ونشأ بمسقط رأسه تلمسان في كنف والده، يقول في نفح الطيب: ((وبها ولدت أنا وأبي وجدي وجدٌّ جدي، وقرأت بها ونشأت إلى أن ارتحلت عنها في زمن الشبيبة إلى مدينة فاس سنة 1009))[2].

نهل المقري في مسقط رأسه من المعارف الكثيرة على جملة من العلماء والفقهاء وكان أشهرهم عمُّه «سعيد المقّري»[3] الذي يعدُّ ـ بحق ـ فقيه تلمسان وعالمَها ((ومن جملة ما قرأ عليه القرآن الكريم، وصحيح البخاري، وروى عنه الكتب الستة بسنده عن الإمام أبي عبد الله التنسي، عن والده محمد بن عبد الله التنسي عن عبد الله بن مرزوق عن أبي حيان، عن أبي جعفر بن الزبير، عن أبي الربيع، عن القاضي عياض بأسانيده المذكورة في كتابه «الشفا في التعريف بحقّ المصطفى» ودرس أيضا الأدب والفقه المالكي))[4].

2 ـ رحلة المقري إلى المغرب الأقصى:

بقي المقري في تلمسان إلى سنة تسع وألف للهجرة، ثم رحل إلى فاس وهو في ميعة الشباب، إذ دخل ((في عهد السلطان المنصور الذهبي، ولمَّا تُوفّي هذا السلطان عام 1012هـ تولى السلطة بعده ابنه زيدان السعدي))[5]، الذي قرّب المقّري إليه، ووضعه في كنفه ورعايته.

مكث المقّري في «فاس» ((يطلب العلم على شيوخها، ويزيد من تحصيله، ويلتقي أكبر علمائها، حتى أصبح من صدور العلماء المرموقين))[6]، والفقهاء المتفوقين، يقول: ((حيث المجالس غاصة، بالعامة والخاصة، والمساجد آهلة معمورة، والمشاهد بالزوار مغمورة، وحلل معارف فضفاضة، والعوارف الجليلة مفاضة))[7]، ولعل ثمرة هذه الاستفادة تظهر واضحة في كتابه أزهار الرياض الذي وسع من الكتب أجلها ومن المعارف أندرها.

---

(1) المقري وكتابه نفح الطيب. محمد بن عبد الكريم. 128، النقد الأدبي في كتاب نفح الطيب للمقّري. هدى شوكة بهنام. 24. رحلة المقري إلى المغرب والمشرق. المقري. تحقيق محمد بن معمر. مكتبة الرشاد للطباعة والنشر والتوزيع. الجزائر. 2004. ص 5.

(2) نفح الطيب. المقري. 1: 5.

(3) انظر: أزهار الرياض في أخبار القاضي عياض. المقري. تحقيق مصطفى السقا وإبراهيم الأبياري. المعهد. مطبعة لجنة التأليف والترجمة القاهرة. 1942. ج1 ص9 .

(4) نفح الطيب من غصن الأندلس الرطيب، وذكر وزيرها لسان الدين بن الخطيب. المقّري. تحقيق يوسف الشيخ محمد البقاعي. دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع. بيروت. لبنان. ط1. 1998. ج1 ص6 .

(5) جولة بين الكتب. محمد محفوظ. الدار التونسية للنشر. تونس. ط1. 1979. ص 240 .

(6) نفح الطيب. المقّري. تحقيق يوسف الشيخ محمد البقاعي. 1: 6 .

(7) أزهار الرياض. المقري. 1: 4 .

ولعل الثقافة الموحدة بين تلمسان والمغرب الأقصى وقتئذ سواء من حيث التفكير أم التعبير كانت من الأسباب التي دفعت بالمقري إلى النزوح إلى المغرب الأقصى حيث أفاد كثيراً مما استفاد[1].

ومما زاد في علو منزلة المقري هناك أنّه تقلد ثلاث وظائف «الفتوى والخطابة والإمامة»، بجامع القرويين في سنة اثنتين وعشرين وألف للهجرة[2]، وهي وظائف لا تجتمع إلاَّ لذي علم ومكانة عظيمة.

3 ـ رحلة المقري إلى المشرق:

استقر العالم الجليل المقري في «فاس» حتى عام سبعة وعشرين وألف، حيث اعتزم الرحلة إلى المشرق ((تاركا الأهل والوطن والإلف، فيما يقول، ولم يفصح عن الظروف التي دعته إلى هذه الرحلة واكتفى بأن يشير إليها في إيماءات ملمحة، نفهم منها أنّه اضطر إليها كارها))[3]، وذلك حيث يقول : ((إنّه لما قضى الملك الذي ليس لعبيده في أحكامه تعقُّب أو ردّ، ولا محيد عما شاء، سواء كره ذلك المرء أو ردّ، برحلتي من بلادي ونُقْلتي من محل طارفي وتِلادي، بقطر المغرب الأقصى الذي تمت محاسنه، لولا أنَّ سماسرةَ الفتن سامت بضائع أمنه نَقْصا، وطما به بحرُ الأهوال، فاستعملت شعراءُ العيْث في كامل رونقه من الزحاف إضماراً وقطعاً ووقْصاً:

قُطْــــــرٌ كَـــــــأَنّ نَسِيمَـــــــهُ   نَفَحَـــــاتُ كَـــــافُورٍ وَمِسْـــــكِ

وَكَـــــأَنَّ زَهْـــــرَ رِيَاضِـــــهِ   دُرٌّ هَـــوَى مِـــن نَظْـــمِ سِـــلْكِ [4]

ويرجح محمد بن عبد الكريم أن المقري لم يغادر المغرب من أجل عارض سياسي[5]، كما زعم الحبيب الجنحاني التونسي، أنه خرج من المغرب متخفيا، بدليل استخدام المقري لفظة «الملك» في عبارته السابقة دالة على سلطان المغرب[6]، ويؤكد بقوله: ((هذا خطأ في عبارة

(1) المقري وكتابه نفح الطيب. محمد بن عبد الكريم. 135.

(2) النقد الأدبي في كتاب نفح الطيب للمقّري. هدى شوكة بهنام. 26 .

(3) دراسة في مصادر الأدب. الطاهر أحمد مكي. 270

(4) نفح الطيب. المقّري. 1: 13 . 14 .

(5) المقري وكتابه نفح الطيب. محمد بن عبد الكريم. 185 .

(6) المرجع نفسه. محمد بن عبد الكريم. 187. المقري صاحب نفح الطيب. الحبيب الجنحاني. مطبعة النهضة. تونس. 1955. ص 34.

المقري، لأن لفظة «الملك» . في عبارة المقري . دالة على خالق الجنحاني وسلطان المغرب، لا على سلطان المغرب))[1].

يتضح . مما تَقَدّم . أن المقري رحل إلى المشرق من أجل ((المهمِّ الأعظم والمقصد الأكبر الذي هو سر المطالب الجليلة، وهو رؤية الحرمين الشريفين، والعَلمينِ المنيفين زادهما الله تنويها))[2].

والمؤكد أن خروج المقري من المغرب كان بعد طلب من سلطانها أن يسمح له بالذهاب لتأدية فريضة الحج، لأنه كان يشغل مناصب رسمية كما تقدم، وما يعزز هذا الرأي، هذه الرسالة الطويلة التي كتبها السلطان نفسه إلى سلطان الحجاز في شان المقري، يقول: ((ولما أزمعت الرحلة إلى الحجاز، واستأذنت ملك المغرب في الإذن، كتب إلي إلى سلطان الحجاز شريف مكة من إنشاء المذكور ما نصه.... الرّحلة الراوية، المحدث النحوي، البياني الأصولي، الكلامي التاريخي، الأدبي الإخباري، الحجة أبو العباس أحمد بن الشيخ المرفوع المقدس، أبي عبد الله محمد المقري..)).[3]

خرج المقري من المغرب بإذن سلطانه، إلى المشرق لأداء فريضة الحج، ثم إنه لو كان راغبا في الإقامة بالمشرق لما ترك زوجته المغربية، وقد بنى بها أيام إقامته بالمغرب الأقصى وولدت له ابنته، فلو كان ذاهبا إلى غير رجعة لأخذ أسرته معه، وما تركها تحت كفالة ورعاية أصهاره[4].

سافر المقّري إلى المشرق رغم حبه للمغرب، وارتياحه في هذه البلاد التي أحبها ووصفها وذكر لنا فيها طرفا من المقطوعات والقصائد والأبيات الشعرية المعبرة في مقدمة النفح، والرحلة إلى المغرب والأندلس، ومن بينها قوله[5]:

أضْــــواؤُهُ طِبْـــقُ المنـــــى وهـــــواؤُه ... يشْـــتاقهُ الولهـــانُ فـــي الأسْمـــَار

والطبـــعُ معتـــدلٌ فقُـــلْ مـــا شـــئتَهُ ... فـــي الظّـــلّ والأزْهَـــارِ والأنْهَـــارِ

وقال في السلطانين المغربين:[6]

(1) المرجع نفسه. محمد بن عبد الكريم. 187 .

(2) نفح الطيب. المقّري. 1 :39

(3) رحلة المقري إلى المغرب والمشرق. المقري. 51 . 53 .

(4) المرجع نفسه. محمد بن عبد الكريم. 94، 187 .

(5) المقري. نفح الطيب. 1: 14.

(6) رحلة المقري إلى المغرب والمشرق. المقري. 57 .

ســــلطاننا الناصــــر المرجـــى	أجابـــه الســـعد حـــين نـــادى
فجـــــاء تاريخـــــه بديـــــعا	زيـــدان خيـــر الملـــوك جـــادا

غادر المقري في أواخر رمضان من سنة سبع وعشرين وألف للهجرة، المغرب الأقصى متوجها إلى المشرق، لأداء فريضة الحج، وزيارة قبر الرسول صلى الله عليه وسلم، تاركا فيه الأهل والمنصب والمال والزاد المعرفي.

وقد وصف لنا المقري الأماكن التي توقف عندها في سفره من المغرب إلى المشرق في أربعة عشر بيتا من أرجوزته:[1]

و عندمــــا رحلـــت للجـــزائر	أنـــس المقـــيم والغريـــب الزائـــر
والعـــزم للأماكـــن الشريفـــه	ظلالهـــا ضافيـــة وريفـــه
وقـد تركـت الأهـل فـي فـاس ولـم	أبـدأ بشـيء غيـر قصـدي للعلـم[2]
فـــزرت قَبْـــرَ الشـــاذلي القطبـــا	نجـــل مشـــيش فـــأزاح الخطبـــا[3]
و كنـــت عنـــد قبـــره رأيـــت	مايقتضـــي بلـــوغ مـــا نويـــت
نفعنـــا اللـــه بأوليائـــه	أهـــل المقامـــات وأصفيائـــه
و بعـــد ذا ركبـــت بحـــر ســـبته	فجاءنـــا المـــوج العظيـــم بغتـــه
و هـــال ذاك البحـــر أي هـــول	ووصـــفه يقصـــر عنـــه قـــولي
فسجَّـــل الإلــــه بالتَّنفيـــس	مـــذ جـــيء بالمثـــال للـــرئيس[4]

إذا فالمقري قبل مغادرته المغرب ظل يروح ويغتدي إلى أضرحة الأولياء الصالحين يدعو الله، ويتضرع إليه في قضاء مرغوبه وإتمام أمنيته، ومنهم أبو عبد السلام بن مشيش شيخ أبي الحسن الشاذلي، ثم ركب السفينة من سبتة، وتعرضت لهول البحر وأمواجه، عجز عن وصفه

(1) المقري وكتابه نفح الطيب. محمد بن عبد الكريم. نقلا عن المقري فتح المتعال في مدح النعال المتشرفة بسيد الأنام عليه أفضل الصلاة والسلام، ووصف المثال وما يتبعه من الكلام. مخطوط. ورقة 137 .

(2) علم وهو جبل، وبه قبر أبي عبد السلام بن مشيش الذي توفي سنة 622 هـ، وهذا الجبل قرب مدينة تيطاون والمعروفة الآن في المغرب باسم تطوان. الحميدي. الروض المعطار. 145.

(3) هو أبو الحسن علي بن عبد الله الشاذلي، بسبة إلى شاذلة قرب تونس. ولد بقبيلة غمارة قرب سبتة بالمغرب الأقصى سنة 593 هـ. وهو زعيم الطائفة الشاذلية ومؤسس طريقتها. توفي وهو متجه إلى الحج بصحراء عيذاب قرب وجدة. انظر: محمد بن عبد الكريم. المقري وكتابه نفح الطيب. 189، الحميدي. المصدر نفسه. 423 .

(4) الرئيس: الربان. . المقري. رحلة المقري إلى المغرب والمشرق. 57 .

في نثره ونظمه كما يصرح، وعرجت به على الجزائر تونس وسوسة حتى وصلت الإسكندرية ومنها إلى القاهرة سنة ثمان وعشرين وألف[1].

نزل المقري القاهرة ((فبهرته معالمها ومحاسنها))[2]، وزار الأزهر الشريف والتف حوله طلاب العلم، ولقنهم العقائد وأملى عليهم الحديث، فلفت أنظار المصريين إليه بعلمه الغزير، وحافظته القوية[3].

وبعد إقامة قليلة للمقري في القاهرة، ركب البحر إلى الحجاز، حيث أدى العمرة، ثم انتظر هناك أوان الحج فأدى فريضته، وقصد طيبة، وعاد إلى مصر سنة تسع وعشرين وألف للهجرة، وفي العام نفسه قصد بيت المقدس، وعند مشاهدته مسالكها الصعبة، تذكر قول الحافظ ابن حجر العسقلاني، فازدادت رغبته في الزيارة:

إلى البيت المقدَّس جئتُ أرجو ... جِنان الخُلْد نُزْلاً من كريمِ

قطعْنا في مسافته عِقاباً ... و ما بعد العِقاب سوى النعيم[4]

وبعد دخوله المسجد الأقصى بهره جماله وعظمته، وأُرشد إلى محل المعراج الشريف الذي كان أول ما سأل عنه، وشاهد المحل الذي أم فيه الرسول كل الرسل الكرام الهداة، وأنشد:

إن كنتَ تسألُ أين قدْ ... رُ محمّدٍ بين الأنامْ

فأصِخْ إلى آياته ... تظفرْ بريّكَ في الأُوام

أكرِمْ بعبدٍ سلّمَتْ ... تقديمهُ الرُّسُلُ الكرام

في حضرةٍ للقُدْسِ وا ... فاها بِعِزٍ واحترام

صفّوا وصلّوا خلفَه ... إن الجماعة بالإمام

للشُّهْب نورٌ بيِّن ... والفضلُ للقمر التَّمام

سِلْك النُّبوة باهر ... وبأحمدٍ خُتِم النظام

هذا الكتابُ دلالةٌ ... تبقى إلى يوم القيام

شهدتْ له من بعد عجـ ... ـزِ ألسنُ اللّدّ الخصام

(1) نفح الطيب. المقري. 1: 8 .

(2) تراجم إسلامية شرقية وأندلسية. محمد عبد الله عنان. مكتبة الخانجي. القاهرة. ط 2. 1970. ص 376 .

(3) النقد الأدبي في كتاب نفح الطيب للمقّري. هدى شوكة بهنام. 27 .

(4) نفح الطيب. المقري. 1: 54 .

خيـــــرُ الـــــورى وأجـــــلُّ آ يــــاتٍ لـــــه خيـــرُ الكـــــلام
فعليـــــه مـــــن رب الــــــورى أزكـــى صـــلاةٍ مـــعْ ســـلام[1]

لقد حج المقري واعتمر وزار طيبة، وبعدها زار بيت المقدس ثالث الحرمين وأول القبلتين ((مرتع الأنبياء والمرسلين، ومبعث نور الله في الخافقين))[2]، ثم عاد إلى مصر، واستقر بها، واتخذها محل انطلاق زيارة البقاع المقدسة عدة مرات.

بعد أن ألقى عصا الترحال بمصر، تزوج سيدة مصرية من عائلة السادات الوفائيين[3]، ولكنه لم يكن زواجا موفقا، وقد فصمت عراه بعد أعوام من الحياة الزوجية الكدرة[4]، يورد المحبي في هذا المضمار قوله: ((ثم طلق زوجته الوفائية، وأراد العود إلى دمشق، للتوطن بها ففاجأه الحمام قبل نيل المرام))[5].

ولمراجعة ما يتعلق بحياة المقري الشخصية، فإنه إلى جانب الزوجتين، المغربية، والمصرية، يفيدنا المقري في كتابه «الرحلة إلى المغرب والمشرق» أنه تزوج بثلاث نساء وليس باثنتين فقط، فقد بنى قبل المغربية بامرأة تلمسانية، وهي بنت المفتي محمد بن عبد الرحمن بن جلال التلمساني، مفتي تلمسان وفاس[6].

لقد أفادنا كتاب المقري «الرحلة إلى المغرب والمشرق» بزواجه بثالثة تلمسانية، وأكد ما ذهب إليه محمد بن عبد الكريم، في نفيه لعدم وجود نص صريح يثبت أن له ولداً، علما أن هناك عبارة في النفح في رسالة أحمد شاهين إلى المقري سنة ثمان وثلاثين وألف للهجرة معزيا عن ابنته وأمه، قال: ((..أما الوالدة الماجدة فإنّي إن أمسكت عن بيان كرم أصلها، يسمو بها كرم فرعها ... وأمّا المخدّرة الصغيرة، فالمصيبة فيها كبيرة، إذ العمومة مقّرية، والخؤولة وفائية، فهي ذات النّجارين، وحائزة الفخارين، كأنّ سيدي . أعزّه الله تعالى . لم يرض لها كفواً ومهراً، فاختار

---

(1) المصدر. السابق المقري. 1: 54.

(2) المقري وكتابه نفح الطيب. محمد بن عبد الكريم. 200.

(3) نسبة إلى محمد وفاء الإمام المشهور المتصل النسب بأدارسة ملوك المغرب، من آل الحسن بن علي بن أبي طالب، وانتقل من المغرب إلى مصر في أوائل القرن الثامن، وكان لأفراد أسرته في ذلك العهد المنازل الرفيعة والمقامات السامية. انظر: المقري وكتابه نفح الطيب. محمد بن عبد الكريم. 96.

(4) تراجم إسلامية شرقية وأندلسية. محمد عبد الله عنان. 376.

(5) المقري وكتابه نفح الطيب. محمد بن عبد الكريم. 96، نقلاً عن المحبي. خلاصة الأثر في أعيان القرن الحادي عشر. 1:312.

(6) رحله المقري إلى المغرب والمشرق. المقري. 48.

القبر أن يكون له صهراً، وخطبة الحمام لا يمكن ردها، وسطوة الأيام لا يستطاع صدها ...وأن يعوض سيدي عن حبيبه المبرقع المقنّع،حبيباً معمّماً تتحرى النجابة منه المصنع، وأن يبدله عن ذات الخمار والخضاب، بمن يصول بالحراب، ويسطو باليراع ويشتغل بالكتاب))[1].

وقد قام الأستاذ محمد معمري الجزائري بجهد كبير في تحقيق كتاب الرحلة إلى المغرب والمشرق للمقري، وهو مشكور عليه، وردت فيه إشارات تثبت أن للمقري ولدا من زوجته الوفائية واسمه «محمد المكي»؛ فهذا قاضي مصر محمد الغرسي (ت 1045 هـ) أرسل بكتاب من القاهرة إلى المقري يخبره فيه عن صحة الولد وأمه ويسأل الله أن يجمع شمل الجميع، وهو قدير[2]، وأما القاضي ظهير الدين الحسني (كان حيا سنة 1028 هـ)، فإنه خاطبه بمصر بقصيدة يمدحه فيها ويسأل الله أن يبقيه بخير، منها قوله[3]:

وقـر يـا سـعد مصـر لا تضـاهى	وفيهـا المقـري لا تبـال
سـألت الله يبقيـه بخيـر	ويستـره إلـى يـوم المـآل
و يبقـى نجلـه وينـال علـما	كوالـده يجـل عـن المثـال

وأما الرسالة الثالثة في كتاب الرحلة فهي تعزية من مفتي الحرمين عبد الرحمن بن عيسى ابن مرشد، كتبها في ذي الحجة سنة أربع وثلاثين وألف للهجرة[4]، يقول المقري في تمهيده للرسالة : ((الحمد لله ومما كتبه لي مولانا الشيخ عبد الرحمن المذكور معزيا عن ولدي محمد المكي جعله الله في الميزان ما صورته))[5].

لعل كنية القري بـ «أبي العباس» اكتسبها وهو بالمغرب فاشتهر بها، ولم يُكنَّ بابنه من الوفائية إذ توفي وهو صبي.

وكرر المقري الرحلة إلى الحجاز، وأدى فريضة الحج مرارا، فلم تأت سنة سبع وثلاثين وألف للهجرة حتى كان قد أداها خمس مرات، وأملى فيها دروسا عديدة، كما دخل طيبة سبع مرات،

(1) نفح الطيب. المقري. 2: 466 .
(2) المقري. المصدر نفسه. 1: 116 .
(3) المقري. المصدر نفسه .1: 187 .
(4) رحله المقري إلى المغرب والمشرق. المقري. 224 .
(5) المقري. المصدر نفسه. 1: 224 .

وأملى الحديث النبوي بجوار قبر الرسول صلى الله عليه وسلم، وعاد إلى مصر في حجَّته الخامسة سنة سبع وثلاثين وألف للهجرة، فلازم خدمة العلم الشريف بالجامع الأزهر المعمور[1].

وفي سنة سبع وثلاثين ومئة للهجرة، رحل المقري إلى بيت المقدس في زيارته الثانية، وأقام فيه نحوا من خمسة وعشرين يوما، وألقى دروسا بالأقصى، وزار مقام إبراهيم الخليل ومن معه من الأنبياء ذوي المقامات الشريفة، وحضرته أبيات ابن مَطْروح[2] فأنشدها[3]:

خليـلَ الله قـد جئنـاك نرجـو	شـفاعتك التـي ليسـت تُـردُّ
أنِلْنـا دعـوةً واشـفعْ تُشـفّع	إلـى مـن لا يخيـبُ لديـه قصـد
وقـل يـا رب أضـيافٌ ووفـدٌ	لهـم بمحمـدٍ صِـلةٌ وعَهْـد
أتَـوا يسـتغفرونك مـن ذنـوب	عِظـام لا تُعـدّ ولا تحـدّ
إذا وُزِنَـتْ بِيَـذْبُلَ أو شـمامٍ	رجحـنَ ودونهـا رَضْـوى وأُحْـد
ولكـنْ لا يضـيق العفـوُ عـنهم	و كيـف يضـيق وهـو لهـم مُعـدّ
وقـد سـألوا رضـاك علـى لسـاني	إلهـي مـا أُجِيـبُ ومـا أَرُدّ
فيـا مـولاهمُ عَطفـاً علـيهم	فهـم جمْـعٌ أَتـوك وأنـت فَـرْد

ثم غادر المقري بيت المقدس، بعد أن طاف بأكثر مقامات الأنبياء والمرسلين، إلى دمشق الشام، ولم تكن زيارته لها زيارة دينية بحتة مثلما كانت زياراته السابقة للحجاز والقدس، بل هي زيارة ودية، وهذا ما نستخلصه من حديثه نفسه، عندما أخبرنا: بأنه قد لقي . بمكة المكرمة ـ مفتي دمشق: الشيخ عبد الرحمن بن عماد الدين(ت 1051 هـ)، فحبب إليه دمشق وطلب منه أن يزورها، فيلقى بها رحبا وسهلا، ولا ريب في أن المفتي قد سبر المقري في علومه الغزيرة وآدابه الممتعة، فوجده بحرا طافحا ونورا وقادا، فأراد أن تتشرف دمشق المحبوبة بشخصيته ويحظى أهلها الكرام بعلومه وآدابه[4].

---

(1) المقري. نفح الطيب. 1: 56 . 57 .

(2) هو جمال الدين يحيى بن عيسى (. 649 هـ)، شاعر مصري له ديوان مطبع. انظر: ابن خلكان. ابن خلكان وفيات الأعيان تحقيق إحسان عباس. دار الثقافة. بيروت. ج 5 ص 302 .

(3) المقري. نفح الطيب. 1: 57 .

(4) المصدر السايق. المقري. 1: 62 .

كان المقري قبل رحلته إلى دمشق كثيراً ما تحضره صورة كرم أهلها الفياض، وعيشتهم الطيبة، فيتشوق إلى رؤية البلاد، ومجالسة أهلها ((وكنت قبل رحلتي إليها والوفادة عليها كثيرا ما أسمع عن أهلها زاد الله في ارتقائهم! ما يشوّقني إلى رؤيتها ولقائهم ويُنْشقني على البعد أريجَ الأدب الفائق من تلقائهم، حتى لقيتُ بمكة المعظَّمة أوحد كبرائهم... مولانا الشيخ عبد الرحمن ابن شيخ الإسلام عماد الدين، لا زال سالكا سبيل المهتدين... فلما حللتُ بدارهم، ورأيت ما أذهلني من سبقِهم للفعل وبدارهم، صدَّق الخُبْرُ الخَبرَ، وتمثلت فيهم بقول بعض من غبر:

ألمَّتْ بنا أوصافُهم فامتلا الفضا	عبيرا وأضحى نوره متألقا
وقد كان هذا من سماع حديثهم	بلاغا فصحَّ النقْلُ إذ حصل اللقا[1]

وفي أواخر شعبان سنة سبع وثلاثين للهجرة حل الشيخ المقري بدمشق الفيحاء، فسحرته بجمالها، وأيقظت شعوره بمناخها وأطلقت لسانه في مدحها بأزيد من ثلاثمئة بيت من شعره وأشعار غيره، كلها تنم على إعجابه بطبيعة البلاد وإحسان أهلها الكرام[2]، وإذا أضفنا إليها ما ورد في كتابه الرحلة إلى المغرب والأندلس فإنها تزيد على هذا العدد بكثير، يقول[3]:

محاسن الشام أجلى	من أن تحاط بحدِّ
لولا حمى الشرع قلنا	و لم تقف عند حدّ
كأنها معجزات	مقرونة بالتحدّي

ولما نزل المقري بدمشق الشام، طلب موضعا يكون قريبا من الجامع الأموي، فبادر أحمد بن شاهين (ت 1053)، وأرسل إليه بمفتاح المدرسة «الجَقْمقية» مصحوبا بما نصه[4]:

كنف المقَّري شيخي مقرِّي	وإليه من الزمان مفرِّي
كنفٌ مثلُ صدْره في اتساعٍ	وعلوم كالدُّر في ضِمْن بحر
أيُّ بدر قد أطلع الغربُ منه	ملأ الشرقَ نورُه ؟ أيُّ بدر ؟
أحمدٌ سيدي وشيخي وذخري	وسَميِّي وفوق ذاك وفخري
لو بغير الأقدام يسعى مَشُوق	جئتُه زائرا على وجه شكري

(1) المصدر نفسه. المقري. 1: 62 .

(2) المقري وكتابه نفح الطيب. محمد بن عبد الكريم. 209 .

(3) المرجع نفسه. محمد بن عبد الكريم. 211 . 212، نقلا عن خلاصة الأثر. محمد المحبي .. 1: 305 .

(4) المصدر السابق. المقري. 2: 414 . 415 .

العبد الحقير المستعين المخلص أحمد بن شاهين.

فأجابه المقري بأبيات مماثلة في الوزن والقافية والعدد(1):

أي نظم في حسنه حار فكري	و تحلى بدره صدر ذكري
طائر الصيت لابن شاهين ينمي	من يروض الندى له خير وكر
أحمد الممتطين ذروة مجد	لغوان من المعالي وبكر
حل مفتاح فضله باب وصل	من معان تعريف دون نكر
يا بديع الزمان دم في ازديان	بالمعلى وازدياد تجنيس شكر

قال المحبّي: ((ولما دخل المقري إلى المدرسة أعجبته فنقل أسبابه إليها واستوطنها مدة إقامته))(2)، وإن دلت أبيات أحمد بن شاهين على شيء فإنما تدل على أقصى الترحيب بعالم الجزائر وأديبها، عندما حل بأرض آنسته ما كان يقاسيه من آلام الغربة وأوصاب الوحشة التي ألمت به في مصر القاهرة(3).

حظي الشيخ المقري بالحفاوة والتكريم من أهل دمشق. وتعلق قلبه بحبها وكان يجد فيها صورة من صور الحنين إلى وطنه، قال: ((وكنت قبل حلولي بالبقاع الشامية مولعاً بالوطن لا سواء، فصار القلب بعد ذلك مقسماً بهواه:

ولي بالحِمى أهل وبالشِّعْب جِيرة	وفي حاجرٍ خِلٌّ وفي المنحنى صَحْبُ
تقسَّم ذا القلبُ المتيم بينهُم	سألتكمُ بالله هل يُقْسَم القلب(4)

يذكر محمد بن عبد الكريم أن المقري وجد في دمشق الشام ضالته المنشودة تلك هي المسامرات الأدبية التي تروح النفس وتئد الأحزان وتغذي العقل وتنعش بالشعور. وكانت تلك المسامرات صباح مساء وليل نهار : أشعار تنشد، وأخبار تستقصى، وعلوم تحقق، وكان أبطال هذه المسامرات أعلام من العلماء وفطاحل من الأدباء وذكر منهم: عبد الرحمن العمادي، وأحمد بن شاهين، ويحيى بن المحاسني ومحمد بن علي القارئ، ومحمد المحاسني، ومحمد بن الكبير الدمشقي، وإبراهيم الأكرمي، ومصطفى محب الدين، ومحمد بن سعد الكلشني، وأبو بكر العمري وتاج الدنيا، المحاسني (عم يحي المحاسني) وغيرهم. وكانت دفة سفينة تلك المسامرات بيد

(1) المصدر نفسه. المقري. 2: 415 .

(2) المقري وكتابه نفح الطيب. محمد بن عبد الكريم. 210، نقلا عن خلاصة الأثر. محمد المحبي. 1: 304 .

(3) المرجع نفسه. محمد بن عبد الكريم. 210 . 211 .

(4) نفح الطيب. المقري. 1: 67 .

ضيفهم المطاع، فيغرب بهم تارة ويشرق بهم تارة أخرى. وكانوا كثيرا ما يطعمون مسامراتهم بالنكت الأدبية التي تتمخض عما يحدث لهم حالة اجتماعهم[1].

ومما أورده المحبي في هذا الخصوص : ((واتفق للمقري بمجلس في دعوة بعض الأعيان وكان المفتي العمادي والشاهيني صحبته في تلك الدعوة فمس (المقري) ثلجا وقال : أألماس هذا؟ فأنشد الشاهين مرتجلاً:

شيخنا المقري وهو الناس	و الذي بالأنام ليس يقاس
مس ثلجا وقال : ألماس هذا ؟	قلت ألماس عندنا الناس

ثم ارتكل بآخرين في الثلج:

غنيت بالثلج عن سوداء حالكة	من قهوة لم تكن في الأعصر الأول
وقلت لما غدا خلي يعنفني	«في طلعة الشمس ما يغنيك عن» زُحَل

فقال العماد:

يا بردها ثلجة جاءت على كبدي	جراء من فرقة الأحباب في وجل

فقال المقري:

تحلو إذا كررت ذوقا وعادة ما	أعيد أن يلتقي بالكره الملل

فقال العمادي:

لعل إعلاله بالثلج ثانية	يدب منها نسيم البرد في علل

فقال المقري:

إذا دعاني بمصر ذكر معهدها	أجاب دمعي وما الداعي سوى طلل

فقال العمادي:

لو كان في مصر ماء بارد لكفى	عن الثلوج، ومن للعور بالحول[2]

(1) المقري وكتابه نفح الطيب. محمد بن عبد الكريم. 211 .

(2) المرجع نفسه. محمد بن عبد الكريم. 211 . 212، نقلا عن خلاصة الأثر. محمد المحبي. 1: 304 .

هذه المطارحة الشعرية التي دارت بين الأدباء الثلاثة تكشف عن مدى فضل المقري بين الدمشقيين من جهة، وتمتعه بذوق أدبي رفيع من جهة أخرى.

وفي لقاء آخر بالمقري، قال أحمد بن شاهين «مستجيزاً» :

الشـــيخ يشـــرب مـــاء   و نحـــن نشـــرب قهـــوه

فقلت :

لأنـــه ذو قصـــور   فغـــط بالعـــذر ســـهوه[1]

والمطلع على كتاب نفح الطيب، وكتاب الرحلة إلى المغرب والمشرق يجد أشعارا ترتجل بين المقري وأدباء دمشق، في لقاءاته معهم، وفي مواضيع شتى.

كان المقري يتبادل قصائد شعرية مع أحمد بن شاهين، كما أن هناك قصائد وأراجيز نظمها علماء دمشق وأدباؤها يمدحون بها المقري، ويلتمسون منه أن يجيزهم، كما نظم هو بدوره قصائد في مدحهم وأراجيز في إجازاته إياهم[2].

أما الحديث الشريف فكان فيه المقري آية الله في الآفاق، ولا سيما صحيح البخاري الذي قد بزَّ فيه معاصريه، ولعل أصدق دليل قول المحبي: ((وأملى المقري صحيح البخاري بالجامع الأموي تحت قبة النسر بعد صلاة الصبح، ولما كثر الناس بعد أيام خرج إلى صحن الجامع تحت القبة المعروفة «بالباعونية» وحضر غالب أعيان دمشق. وأما الطلبة فلم يتخلف منهم أحد، وكان يوم ختمه حافلا جدا، اجتمع فيه الألوف من الناس، وعلت الأصوات بالبكاء، فنقلت حلقة الدرس إلى وسط الصحن ... وأوتي له بكرسي الوعظ، فصعد عليه وتكلم بكلام في العقائد والحديث لم يسمع نظيره أبدا، وتكلم على ترجمة البخاري، وأنشد له بيتين، وأفاد أن ليس للبخاري غيرهما، وهما:

اغتـنم فـي الفـراغ فضـل ركـوع   فعســى أن يكــون موتــك بغتــه
كـم صـحيح قـد مـات قبـل سـقيم   ذهبــت نفســه النفيســة فلتــه

وكانت الجلسة من طلوع الشمس إلى قرب الظهر، ثم ختم الدرس، بأبيات قالها حينما ودع المصطفى صلى الله عليه وسلم وهي:

يـا شـفيع العُصـاة أنـت رجـائي   كيـف يخشـى الرجـاء عنـدك خيبـه

(1) نفح الطيب. المقري. 2: 420 .

(2) انظر: المصدر. نفسه المقري. 2: 414 . 449، وكتابه الرحلة إلى المغرب والمشرق. 167، 169، 175،

وإذا كنـــــت حاضـــــراً بفـــــؤادي غيبــة الجسـم عنــك ليسـت بغيبــه
لــيس بـــالعيش فـــي الــبلاد انتفـــاع أطيـــب العـــيش مـــا يكـــون بطيبـــه

ونـزل عـن الكرسـي فـازدحم النـاس علـى تقبيـل يـده وكـان ذلـك نهـار الأربعـاء سابـع عشـرين رمضان سنة سبع وثلاثين وألف، ولم يتفق لغيره من العلماء الواردين إلى دمشق ما اتفق لـه من الحظوة وإقبال الناس))[1].

عاد المقري من الشام، بعد أن أقام فيه مدة أربعين يوما، مودعا بحفاوة وإكرام من قبل أهلها، وذلك فـي أوائـل شـوال سـنة سبع وثلاثـين وألـف للهجـرة، ووصـل إلـى مصـر فـي أواخـر نفس الشهر[2].

ولم يطق على الفراق صبرا فأطلق لسانه ليترجم عما تخفيه الصدور، وأرسلها أشعاراً تنفطر لها الأكباد، يقول[3]:

يـــا جيـــرةً بـــانوا وأبقـــوا حســـرة تجـري دمـوعي بعـدهم وفْـق القضـا
كـــم قلـــتُ إذ ودّعـــتهم والأُنـــسُ لا يُنســى وعهــد ودادهــم لــن يُرفضــا
يـــا موقـــف التوديـــع إن مدامعـــي فُضّـت وفاضـت فـي ثـرى ذاك الفضـا

شرع المقري، في سنة عودته هذه إلى مصر، في تأليف كتابه تلبية لطلب الأديب أحمد بن شاهين الذي ألح عليه عدة مرات في تأليف كتاب عن ابن الخطيب وأدبه، فاستجاب المقري للطلب بعد امتناع لم يقبل منه عذره[4]، وألف كتابه «نفح الطيب من غصن الأندلس الرطيب وذكر وزيرها لسان الدين بن الخطيب» الذي عده هدية، يقول: ((ورجوت أن يكون هدية مستملحة مستعذبة، وطرفة مقبولة مستغربة)):

هـــديتي تقصـــرُ عـــن همَّتـــي وهمَّتـــي أكثـــر مـــن مـــالي

(1) المرجع نفسه. محمد بن عبد الكريم. 211 . 212، نقلا عن خلاصة الأثر. محمد المحبي. 1: 305.
(2) المرجع نفسه. محمد بن عبد الكريم. 221، نقلا عن المصدر نفسه. محمد المحبي .. 1: 305.
(3) نفح الطيب. المقري. 1: 91 .
(4) المصدر نفسه. المقري. 1: 75، 80 .

وخـــالصُ الـــود ومحـــض الإخـــا أكثـــرُ مـــا يُهديـــه أمثـــالي[1]

لم يشر المترجمون للمقري أنه زار بيت المقدس لثالث مرة . حسب علمي . إلا محمد ابن عبد الكريم الذي أثبت هذه العودة معتمدا على نص المقري نفسه جاء ضمن رسالة بعث بها من مصر إلى شيخه الدلائي بالمغرب الأقصى في أواخر ربيع الأول سنة إحدى وأربعين وألف للهجرة، جاء فيها: ((... ثم زرت بيت المقدس ثلاث مرات ومواطن الأنبياء والصحابة والتابعين لهم بإحسان بالشام كرات، ثم عدت في هذا الوقت إلى مصر بقصد الرحلة بالعيال إلى الشام والله المسؤول في تيسير الإصر))[2].

اتضح أن المقري زار بيت المقدس ثلاث مرات، ولعل المرة الأخيرة كانت في أثناء إقامته بدمشق الشام في المرة الثانية، وعاد بعدها إلى مصر في المرة الخامسة والأخيرة، في أواخر سنة إحدى وأربعين وألف للهجرة، ليأخذ عياله معه ويستقر في الشام لكنه أصيب بالحمى وتوفي قبل تحقيق هذا العزم في نفس السنة، فدفن في مقبرة المجاورين لأنها قريبة من الجامع الأزهر[3]، ويكون المقري قد قضى أربعة عشر عاما متنقلا بين مصر والحجاز وفلسطين والشام، كلها في عبادة الله والتدريس والتأليف، وقد قارب عدد مؤلفاته التي كتبها في كل من المغرب والمشرق، أربعين في الفقه والعقائد والتاريخ والأدب.

وقد أرخ وفاته محمد بن أحمد بن ميارة بكلمة «شام» في الشطر الخير من هذا البيت:

وجـــامعِ أشـــتات العلـــوم بأســـرها وذا أحمـد المقّـري «شـام» لمنـزل[4]

فالشين تعد بألف، والألف بواحد، والميم بأربعين، فكلمة «شام» تساوي 1041، بحساب الجمل، وهي السنة التي توفي فيها المقري.

3 ـ دمشق في كتابات المقّري:

(1) المصدر نفسه. المقري. 1: 118 .

(2) المقري وكتابه نفح الطيب. محمد بن عبد الكريم. 223، نقلا عن الرسالة المقري. المقري. 471 ك. الخزانة العامة. المغرب القصى. الرباط .51.

(3) المرجع نفسه. محمد بن عبد الكريم. 245، 251، النقد الأدبي في كتاب نفح الطيب للمقّري. هدى شوكة بهنام. 29، المقري. رحلة المقري إلى المغرب والمشرق. 8 .

(4) المقري وكتابه نفح الطيب. محمد بن عبد الكريم. 245، نقلا عن الدر الثمين، والمورد المعين، في شرح المرشد المعين. محمد ميارة. مطبعة الحلبي. القاهرة. 1306 هـ. ج 1 ص 41 .

ولـع المقري دمشق، وتشوق إلـى رؤيتهـا، ووجهت لـه دعوة لزيارتهـا، فحل بهـا ووجد ترحيبا وحسن ضيافة من أهلها ـ كما تقدم ـ وعبر عن حبه لها وأطنب واسترسل فـي ذكر حسنها وبهائها، قال: ((ثم حدث لي من منتصف شعبان عزم على الرحلة إلى المدينة التي ظهر فضلها وبـان، دمشـق الشـام، ذات الحسـن والبهـاء والحيـاء والاحتشـام، والأدواح المتنوعـة، والأرواح المتضوعة؛ حيث المشاهد المكرمة والمعاهد المحترمة، والغوطة الغناء والحديقة، والمكارم التي يباري فيها المرء شانئه وصديقه، والأظلال الوريفة، والأفنان الوريقة، والزهر الذي تخاله مبْسِما والندى ريقه، والقضبان المُلْد تُشوِّق رائيها بجنة الخلد)):

بحيـــث الـــروضُ وضَّـــاح الثنايـــا | أنيـــق الحســـن مصـــقولُ الأديـــم[1]

ويـذكر المقـري أن مدينـة دمشـق تـزداد طـلاوة علـى مـر الأزمـان، يقـول : ((وهـي المدينـة المستولية على الطباع، المعمورة البقاع وبالفضل والرباع:

تزيـــدُ علـــى مَـــرِّ الزمـــان طـــلاوةً | دمشـــقُ التـــي راقَـــت بحلـــوِ الَمشـــارِبِ

لهَـــا فـــي أقـــاليمِ البـــلادِ مشـــارقٌ | منزَّهـــةٌ أقمـــارُها عـــنِ مغَـــارب[2]

ثم يذكر المقري دخوله دمشق في أواخر شهر شعبان، يقول[3]:

وجـدتُ بهـا مـا يمـلأ العـين قُـرَّةً | ويُسـلي عـن الأوطـان كـل غريـب

والمقري كان ينوي الإقامة بها ثلاثة أيام، وهذه فترة الضيف، إلا أنه أقام بها شهرا، يقول[4]:

نزلنـــا بهـــا ننْـــوي المقـــام ثلاثـــةً | فطابـت لنـا حتـى أقمنـا بهـا شـهرا

ولما رأى المقري حين حلوله بدمشق أنّ محاسنها لا تُسْتَوفَى في خطاب، قال: ((ورأينا من محاسنها ما لا يستوفيه من تأنق في الخطاب، وأطال في الوصف وأطاب، وإن ملأ من البلاغة الوطاب، كما قلتُ:

محاســـــنُ الشـــــَّام أجلـــــى | مـــــنْ أن تُحـــــاطَ بحَـــــدِّ

لـــــولا حِمَـــــى الشَّـــــرع قلنـــــا | ولـــــم نقِـــــفْ عنـــــد حـــــدِّ

(1) نفح الطيب. المقري. 1: 58 .
(2) المصدر نفسه. 1: 58 .
(3) المصدر نفسه. 1: 58 .
(4) المصدر نفسه. 1: 58 .

كأنـــــــــّها معجـــــــزاتٌ مقرونـــــــــةٌ بالتَّحـــــــــدِّي))[1]

كان المقّري معجبا بدمشق، بل متيما بها، لأجلها كتب وشعر، ومن رقيق شعره فيها، قوله[2]:

أمـــــا دمشـــــق فخضـــــرةٌ لعبــــت بألبـــاب الخلائـــقْ
هـــي بهجـــة الدنيـــا التـــي منهـــا بـــديعُ الحســـن فائـــق
للـــــه منـــــها الصالحيـــــــــة فـــاخرت بـــذوي الحقـــائق
و الغوطـــــةُ الغـــنَّـاء حيَّـــــــــــتْ بـــــالورود وبالشقائـــــق
والنهـــــر صــــافٍ والنسيـــــــــم اللَّـــدْنُ للأشـــواق سائـــق
والطيـــــر بالعيــــدان أبـــــــدتْ في الغنا أحلى الطرائق
و لآلــــئ الأزهـــــار حلـــــــــت جِيـدَ غُصـن فهـو رائــق
و مَـــــراوِدُ الأمطـــــار قـــــد كُحِلـــتْ بهـــا حـــدقُ الحدائـــق
لا زال مغناهـــــــا مصــــــونــــا آمــــنا كــــلَّ البوائـــق

فالمقري يذكر الغوطة المزدانة بالورود والشقائق، هاهو ذا يصفها بالعروس النضرة، يقول مرتجلاً [3]:

دمشـــــــــقُ راقَـــــــت رواءً وبهجَـــــــــةً وغَضَـــــــــارَهْ
فيهـــــــا نســــــيمٌ عليـــــــلٌ صـــــحَّ فوَافَـــــتْ بِشـــــارَهْ
وغُوطــــــــــةٌ كعــــــــروسٍ تُزهِـــــي بأعجـــــبِ شَـــــارهْ
يـــا حســـنَها مـــن ريـــاضٍ مثـــلَ النِّضَـــارِ نَضَـــارهْ
كـــــالزَّهر زهــــرًا وعنْهـــــا عـــــرَفَ العبيــــرُ عِبـــــارَهْ
والجـــــامعُ الفَـــــردُ منهَـــــا أعلَـــــى الإلـــــهُ منَـــــارَهْ
وحاصــــــلُ القـــــولِ فيهَـــــا لمــــــنْ أرادَ اخْتصـــــــارَهْ

---

(1) المصدر السابق. 1: 58 . 59 .
(2) المصدر نفسه. 1: 59 . 60 .
(3) المصدر نفسه. 1: 60 .

تـــــــذكيرُها مـــــــن رَّآهـــــــا عَـــــــدنًا وحســــــبِي إشـــــارَهْ
دامـــــــتْ تفـــــوقُ ســــواهَا إنـالـــــــــــةً وإنـــــــــــارَه

ويضيف المقري الشاعر مرتجلا، معتمدا طريقة القص، يقول:[1]

قـال لـي مـا تقـول فـي الشـام حَبْـر كلَّمـا لاح بـارقُ الحسـن شـامهْ
قلـت مـاذا أقـول فـي وصـف قُطْـر هـو فـي وجْنـة المحاسـن شامـه

وأردف مصرحا بعجز اللسان عن وصف دمشق قائلاً:[2]

قـال لـي صـف دمشـق مـولىً رئـيسٌ جَمَّـل الله خَلْقـه واحتشـامه
قلـتُ كَـلَّ اللِّسـان فـي وصـف قُطـر هـو فـي وجنـة البسـيطة شـامه

ويرى المقري أن دمشق تجهد البليغ في وصفها مهما أجاد وأطنب، لأنها بلد يتصدر البداية في وصفه وإذا ما أمعنت النظر في وصف محاسن الدنيا فهو جنة، يقول:[3]

وإذا وصـفت محاسـن الـدنيا فـلا تبـدأ بغيـر دمشـق فيهـا أولا
بلـد إذا أرسـلت طرفـك نحـوه لـم تلـق إلا جنـةً أو جـدولا
ذا وصـف بعـض صـفاته وهـي التـي تُعيـي البليـغَ وإن أجـاد وطـوَّلا

ونترك في هذا المقام المقري، يورد معلقا على هذه الأبيات للشاعر المذكور))، يقول: ((والغاية في هذا الباب، من الوصف لبعض محاسنها الفاتنة الألباب، قول أبي الوحش سبع ابن خلف الأسدي يصف أرضها المشرقة، ورياضها المورقة، ونسيمها العليل، وزهرها الندي البليل:

سـقى دمشـق الشـام غيـثٌ ممْـرَعٌ مـن مسـتهلّ ديمـةٍ دفَّاقِـها
مدينـةٌ لـيس يُضـاهي حُسـنُها فـي سـائر الـدُّنيا ولا آفاقِـها
تـودُّ زوراءُ العـراق أنَّهـا تعـزى إليهـا لا إلـى عراقـها
فأرضُـها مثـلُ السـماء بهجـةً وزهرهـا كـالزُّهْر فـي إشـراقها
نسـيمُ ريَّـا روضـها متـى سـرى فـكَّ أخـا الهمـوم مـن وَثاقِـها

(1) المصدر نفسه. 1: 60 .
(2) المقري. المصدر السابق. 1: 60 .
(3) المصدر نفسه. 1: 60 .

قـــد رَبَـــعَ الربيـــعُ فـــي ربوعـــها وســـيقت الـــدُّنيا إلـــى أســـواقها
لا تســـأمُ العـــيونُ والأنـــوفُ مـــن رؤيتهـــا يومـــاً ولا انتشـــاقها))[1]

وقد أورد المقري أشعارا لغيره في وصف دمشق، وفي استقبال أهلها لـه بالاحتفال والحفاوة ((وقابلوني أسماهم الله بالاحتفال والاحتفاء، وعرَّفني بديع برّهم فنّ الاكتفاء:

غمرتنـــي المكـــارم الغـــر منهـــم وتـــوالت علـــيَّ منهـــا فنـــون
شـــرط إحســـانهم تحقـــق عنـــدي ليـت شـعري الجـزاء كيـف يكـون[2]

ويقر المقري بجميلهم وإحسانهم حتى حسنهم أهله في المقابلة والقبول:[3]

و مـــا زال بـــي إحســـانهُم وجمـــيلهُم وبِـــرُّهمُ حتـــى حَســـبتهمُ أهلـــي

وفي استقبال المقري في دمشق بكل حفاوة وتكريم من قبل علمائها المخلصين . كما تقدم . عن ابن شاهين، وها هو ذا يستقبله في رحلته الثانية، يقول المقري ((الحمد لله وحده، وصلى الله على مولانا محمد وعلى آله وصحبه وسلم. لما حللت الشام 16 رمضان المعظم سنة 1040 هـ وكان اليوم جمعة، خرج للقائي جملة كبيرة من الأعيان إلى داريا وكان من جملتهم أوحد العصر المولى أحمد الشاهيني، فأرسل إلي من داريا بهذه الأبيات إلى سعسع فوافتني بعد الخروج من سعسع، وهي:

مرحبـــــا بالشـــــيخ مـــــولاي و شـــــــــيخي وســـــــــميي
مرحبـــــــــا بالمقـــــــــري المـــــــــالكي ملكـــــــــي
مرحبـــــا بالـــــدين والـــــدنيا و بالعـــــــدل التقـــــــي
مرحبـــــا بالعنصـــــر الطـــــاهر و الأصـــــــل الزكـــــــي
مرحبـــــا بالقـــــادم الواصـــــل مـــــــن مرمـــــــى قصـــــــي
مرحبـــــا بـــــالقمر الطالـــــع و البـــــــدر العلـــــــي
مرحبـــــا فـــــي كنـــــف الله و فـــــي حـــــرز النبـــــي))[4]

---

(1) المصدر نفسه. 1: 61 .
(2) المصدر نفسه. 1: 63 .
(3) المصدر نفسه. 1: 63 .
(4) رحلة المقري إلى المغرب والمشرق. المقري. 38 .

الدارس لشعر المقري في وصف دمشق، وفي مدح أهلها والثناء على علمائها، يستخلص أنه قد أطنب وأجاد في مدحهم وتعظيمهم وإجلالهم، وذلك ردّا للجميل الذي قدموه له، وللكرم الذي خصوه به، فعن ابن شاهين وعنهم يقول: ((لا سيما المولى الذي أمدحه بحليّ أجياد الطّروس العاطلة، وسماحةٍ يُخجل أنواء الغيوث الهاطلة، صدرُ الأكابر الأعاظم، الحائز قصب السّبق في ميدان الإجادة بشهادة كل ناثر وناظم، الصديقُ الذي بوده أغتبط، والصَّدوقُ الذي بأسباب عَهْده أرتبط، الأوحدُ الذي ضربتِ البراعةُ رِوَاقَها بناديه، والماجدُ الذي لم يزل بديعُ البلاغة من كَثَبٍ يناديه، السريُّ الحائز من الخلال ما أبان تفضيله، اللّوْذعيُّ الذي لم تزل أوصافُه تحكم له بالسؤدد وتقتضي له، والحقُّ أبلج لا يحتاج إلى زيادة بَرَاهين، الأجلُّ المولى أحمد أفندي بن شاهين، لا زالت العزة مُقيمةً بِوادِيه، ولا برحَتْ حضرتُه جامعةً لبواطن الفخر وبَواديه، والسّعدُ يراوحُ مقامه ويُغاديه، والمجدُ يترنّم بذكره حاديه، فكم له أسماه الله ولغيره من أعيان دمشق لديَّ من أياد، يعجز عن الإبانة عنها لو أراد وصفَها قُسّ إياد، ولو تعرضتُ لأسمائهم وحُلاهم، أدام الله تعالى سعودهم وعلاهم، لضاق عن ذلك هذا النّطاق، وكان من شِبْهِ التكليف بما لا يطاق، فليتَ شعري بأيّ أسلوب، أؤدي بعضَ حقهم المطلوب؟ أم بأيّ لسان، أُثني على مَزَاياهم الحسان؟ وما عسى أن أقول في قوم نَسَقُوا الفضائل وِلاء، وتعاطَوْا أكوابَ المحامد وَلاء؟ وسحبوا من المجد مَطارف ومُلاء، وحازوا المكارمَ، وبَزُّوا المُوادِدَ والمُصَارِمَ، سؤدداً وعلاء:

فمـا ريـاضُ زهَـر الرّبيـع	إذا بـدتْ فـي وشْيها البديـع
ضاحكـةً عـن شـنب الأقـاح	عنـد سُـفور طَلعـة الصبـاح
غنـى بهـا مُطـوَّق الحَمـام	وصافحتْهـا راحـةُ الغمـام
وباكرَتها نسمـة مـن الصَّبا	فأصـبحت كأنّها عهـدُ الصِّبا
نضـارةً ورونقـاً وبهجـهْ	تُفـدى بكـل ناظـرٍ ومُهجـه
أطْيـبُ مـن ثنائهـم عبـيرا	بـين الـورى، واسـألْ بـه خـبيرا
دامـت معـالِيهم علـى طـول الـزمن	تَـروى عـن حديث الفضـل عـن حسَن
وثابـتٍ وقُـرّة وسعْـد	وأُسعفـوا بنيـل كـل وعْـد[1]

يعترف المقري بأن الدمشقيين نوهوا بذكره، يقول: ((فهم الذين نوَّهوا بقدري الخامل، وظنّوا مع نقصي أن بحر معرفتي وافر كامل، حسبما اقتضاه طبعهم العالي:

فلـو شَـرَيْتُ بعمـري سـاعةً ذهبـتْ	عن عيشتي معهم ما كان بالغالي[1]

(1) نفح الطيب. المقري. 1: 63 . 65 ..

وحينما ودع دمشق وأهلها، بقي قلبه متعلقا بها وبمن فيها، قال: ((وأزمعت السير عن دمشق المعروفة المزِيّة، وألبسني السفر منها من الخلع زِيَّه، ورحلنا عن تلك الأرجاء المتألفة، والقلوب بها وبمن فيها متعلقة:

حللنا دياراً للغرام سرتْ بها	إلينا صَبا نجدٍ بطيب نسيمِ
وبان ردا الأشجار لما تجاذبتْ	أكُفُّ المنى فيها رِداء نعيم
فما أنشبتنا العيسُ أن قذفتْ بنا	إلى فُرقَةٍ والعهد غيرُ قديم
فإن نك ودَّعنا الديارَ وأهلها	فما عهدُ نجدٍ عندنا بذميم[2]

وهاهو المقري لم ينس الشام، يقول مضمناً[3]:

لم أنس بالشام أُنسا شِمْتُ بارقهُ	جادت معاهدَه أنواءُ نيسان
لهفي لعيْشٍ قضينا في مشاهدها	ما بين حُسْن من الدنيا وإحسان

هذا نزار يسير من نظم المقري أو ما أورده لغيره من الشعراء، في وصف دمشق الشام ذات الطبيعة الساحرة الجميلة، وكرم أهلها وحسن استقبالهم وضيافتهم له.

لقد وصف المقري أكبر المحطات في رحلته المشرقية، كمصرَ والحجاز وبيت المقدس . وهو موضوع بحث منفصل . ليصل في الأخير إلى دمشق الشام، حيث الألفة والمحبة والطبيعة والجمال والعلم والأدب، غير أنَّه لم يحقِّق حلمه وغايته الأخيرة، ألاَ وهي الاستقرارُ بدمشق إذ استأثرت به رحمة الله بأرض مصر، مخلِّفا وراءَه تراثا غزيرا يشهد له بعلو قدره وسمو مكانته وخلوده على مر الزمان.

ومجمل القول: إن المقري كان يستحضر ذاكرته وسعة حفظه، في تأليفه أو في نقله أشعار غيره، وقد حاز قصب السبق في النثر والنظم؛ أما النثر فإنه يتميز بإشراق الديباجة، ومتانة المبنى، وقصر الجمل، وتمكنه من توظيف اللفظ حسب المقام. وأما شعره فإنه لا يرقى إلى مستوى الشعراء الفحول، ولكنه لم ينزل إلى الركاكة والضعف الذي يسود العصر، والمقري كان صادقاً في أغلب الموضوعات الشعرية التي طرقها، ولاسيما في وصف بلاد الشام ومدحه لعلمائها وأهلها، لأنه كان يصدر عن عاطفة صادقة.

المصادر والمراجع :

---

(1) المصدر نفسه. 1: 65 .
(2) المصدر نفسه. 1: 80 .
(3) المصدر نفسه. 1: 91 .

1 . أزهار الرياض في أخبار القاضي عياض. المقري. تحقيق مصطفى السقا وإبراهيم الأبياري. المعهد. مطبعة لجنة التأليف والترجمة القاهرة. 1942.
2 . تراجم إسلامية شرقية وأندلسية. محمد عبد الله عنان. مكتبة الخانجي. القاهرة. ط 2. 1970.
3 . جولة بين الكتب. محمد محفوظ. الدار التونسية للنشر. تونس. ط1. 1979 .
4 . الدر الثمين، والمورد المعين، في شرح المرشد المعي. محمد ميارة. مطبعة الحلبي. القاهرة. 1306 هـ.
5 . دراسة في مصادر الأدب. الطاهر أحمد مكي. دار الفكر العربي. القاهرة. مصر. ط 8. 1999.
6 . رحلة المقري إلى المغرب والمشرق. المقري. تحقيق محمد بن معمر. مكتبة الرشاد للطباعة والنشر والتوزيع. الجزائر. 2004.
7 . الرحلة إلى المغرب والمشرق لأبي العباس المقّري. عبد القادر شرشار. مجلة التراث العربي. مجلة فصلية تصدر عن اتحاد الكتاب العرب. دمشق. سوريه العدد 98. السنة الخامسة والعشرون. حزيران 2005/ جمادى الأولى. 1426هـ .
8 . رسالة المقري. المقري. 471 ك. الخزانة العامة. المغرب الأقصى. الرباط. 51.
9 . الروض المعطار في خبر الأقطار محمد بن عبد المنعم الحميري. تحقيق إحسان عباس. دار القلم للطباعة بيروت.
10. القارة الإفريقية وجزيرة الأندلس، (من كتاب نزهة المشتاق). الإدريسي. تحقيق إسماعيل العربي. ديوا المطبوعات الجامعية. الجزائر. 1983.
11 . المقري وكتابه نفح الطيب. محمد بن عبد الكريم. منشورات دار مكتبة الحياة. بيروت.
12. نفح الطيب من غصن الأندلس الرطيب وذكر وزيرها لسان الدين بن الخطيب. المقري. تحقيق إحسان عباس. دار صادر. بيروت.
النقد الأدبي في كتاب نفح الطيب للمقّري. هدى شوكة بهنام. دار الرائد العربي بيروت، لبنان ط2. 1984.
13. نفح الطيب من غصن الأندلس الرطيب وذكر وزيرها لسان الدين بن الخطيب. المقّري. تحقيق يوسف الشيخ محمد البقاعي. دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع. بيروت. لبنان. ط1. 1998.

/ /

مكانـة ابن السّـويدي
بين أساتذة الطّب الدمشقيين

اكتمال رجب

يمكن تقسيم هذا البحث إلى ثلاثة أقسام هي:

I ـ مدرسـة دمشـق الطبيـة فـي القرنين الثـاني عشـر والثـالث عشـر الميلاديين. «السـادس والسابع الهجريان».

II . ابن السويدي مثالاً لأعلام هذه المدرسة.

III . كتاب (السمات في أسماء النبات) لابن السويدي.

ـ مقدمة:

تميـز العلـم فـي المرحلـة الإسـلامية مـن تـاريخ العرب بـأن الصـلات بـين المراكـز الحضـارية القديمـة ازدادت وأدى التفاعل بين هذه الحواضر إلى إغنـاء المعرفة مما أتـاح . في فترة قصيرة نسبياً . أن يصير العلم متجانساً في كل أرجاء الدولـة الإسـلامية ومن اللافت في هذه المرحلـة سرعة وصـول الكتـب التـي تؤلـف فـي إحدى المـدن الكبـرى إلـى المـدن الأخـرى واعتمادهـا إمـا للتدريس وإما كمرجع علمي من قبل الأطباء في كل مكان.

ومن المعروف أن العلماء . ومنهم الأطباء . كانوا يتنقلون من بلد إلى آخر لأسباب عديدة(1) : إما للتعلم أو للاستماع إلى أحد الأساتذة أو للتعرف على علماء المدن البعيدة وإما باستدعاء من أحد الحكام وهذا الأمر يقتصر على المشاهير منهم.

وعلى هذا فإن عدداً من الأطباء تنقلوا بين دمشق ومصر، أو دمشق والعراق.

حتى إن العلماء كانوا يأتون من الأندلس إلى مدن الشرق لفترة من الزمن ثم يعودون إليها(2) لكن بعضهم كانت تفاجئه المنية(3) وهو في الشرق وبعضهم الآخر يقرر البقاء والاستقرار في إحدى هذه المدن.

I ـ مدرسة دمشق الطبية:

أيام حكم نور الدين زنكي (1146←1174م)(4)، وفي قمة النضال القومي لدحر الصليبيين و التتار، ألفى العرب في قادتهم الزنكيين والأيوبيين رجالاً على قدر المهمة التي أخذوها على عاتقهم.فقد عرف نور الدين زنكي كيف يصنع دولة قوية تقدّر العلم؛ وبتأثير نهضة شاملة عسكرياً، اجتماعياً، علمياً... بدأت ملامح نهضة طبية متميزة في دمشق تجلّت في(5):

1ـ بناء البيمارستان القديم (الصغير)(6) غربي الجامع، وبناء بيمارستان باب البريد(7).والبيمارستان الكبير الذي بناه نور الدين وعُرف أيضاً بالبيمارستان النوري(8) الذي تأسست فيه إضافة إلى معالجته المرضى مدرسة دمشق الطبية التي لعبت دوراً هاماً في تاريخ الطب.

2 ـ ظهور عدد كبير من الأطباء في دمشق، بعضهم قام بالتدريس وبعضهم قام بالتأليف.وسنتحدث عنهم في الفقرات التالية.

عندما أنشأ نور الدين زنكي البيمارستان الكبير عين أبو المجد محمد بن أبي الحكم(9) مديراً له. ولا بد لنا من ذكر مهذب الدين بن النقاش(10) «فهو واحد من الأساتذة المؤسسين لهذه المدرسة» وهو أستاذ أسعد بن إلياس (ابن المطران)(11) وهو أستاذ رضي الدين يوسف بن حيدرة الرحبي(12)، ـ وعليهما قرأ الدخوار(13)(أي على ابن المطران والرحبي) ـ والياس بن جرجس المطران الذي نقل علوم الطب من بغداد للشام(14)وتتلمذ عليه السُّلمي(15).

ولابدّ لنا أن نتوقف **أولاً** عند الشيخ عبد الرحيم بن علي الذي اشتهر باسم مهذب الدين الدخوار، الذي أسس مدرسة طبية خاصة في بيته عُرفت باسم المدرسة الدخوارية، فقد أخبرنا ابن أبي أصيبعة(16): أنه إذا فرغ من البيمارستان عاد إلى بيته وشرع في القراءة والدرس وهو ينسخ كل هذا غالباً بخطه ثم يبدأ التلاميذ بالدخول عليه ويقرأ كل واحد منهم درسه ويبحثه معه

ويفهمه إياه بقدر علمه. وقبل أن يوافيه الأجل أوصى بأن يظل داره مدرسة للطب(17) وأمن دخلاً كافياً لها وتوفي عام 1230 م (628هـ).

ويعتبر ابن النفيس(18) وابن أبي أصيبعة(19) من أشهر تلامذته(20).

وثانياً عند موفق الدين عبد العزيز بن عبد الجبار السُّلمي(ت1208م، 604هـ)، نحن تعرفنا إلى هذا الأستاذ بفضل ترجمة ابن أبي أصيبعة له(21)، وهو صاحب كتاب (امتحان الألباء لكافة الأطباء)(22) وهذا عنوان يوضح ما يحويه في داخله ولكننا لا نعرف ما إذا كانت أبوابه تشير إلى مقررات مطلوبة من الطبيب للتخرج أو إلى مجموعة الامتحانات التي ينبغي أن يجتازها كل في تخصصه؟ فهو لا يقتصر على اختصاص بعينه بل يشمل الأسئلة الموجهة لامتحان الأطباء من كل التخصصات والصيادلة والعشابين. وهذا الكتاب يدلنا على مسألة مهمة وهي وجود نظام أصيل ومتطور لإعطاء الإجازة الطبية وهذا يعتبر إنجازاً مهماً في تاريخ الطب في بلادنا(23).

ونحن نعرف من كتاب (امتحان الألباء لكافة الأطباء) بأن مدارس دمشق الطبية على دراية بعدد كبير من كتب الطب الآتية من كل أرجاء الدولة، فبعض الكتب المعتمدة كمقررات تدريسية أو كمراجع جاءت من الأندلس أو من القيروان(24).

II - ابن السويدي مثالاً لأعلام هذه المدرسة:

كان من العادات المهمة والمفيدة في الأندلس ما سمي بـ (الرحلة المشرقية) فكان العلماء (من كل التخصصات) يأتون لمصر والشام والعراق للدراسة ثم يعودون إلى الأندلس وبعضهم كان يمرّ بهذه الأقطار في طريقه للحج أو أثناء عودته.

وما كان يحدث أن البعض منهم كان يحب إحدى هذه المدن فيبقى فيها فترة طويلة وقد يستقر عن قناعة وقد تدركه المنية وهو في هذه المدينة. - وهذا ما تحدثنا عنه في فقرة سابقة . ومن هؤلاء ابن البَيْطار الذي سافر إلى بلاد الأغارقة وبلاد الروم وأخذ معرفة النبات عن أصحاب هذا الفن ولقي في المغرب الكثير من الفضلاء في علم النبات(25)، فابن البيطار كان في دمشق عام (633هـ - 1235م) حين تعرّف عليه ابن أبي أصيبعة(26)،.. «وقرأت عليه أيضاً تفسيره لأسماء الأدوية.. فكنت أراجع تلك الكتب معه ولا أجده يغادر شيئاً مما فيها»(26) - وهذه العبارة تشير إلى أن ابن أبي أصيبعة تعامل مع ابن البيطار كأستاذ له . وكان بدمشق يوم توفي الملك الكامل (635هـ = 1238م)، وأدركته المنية وهو في دمشق (646هـ = 1248م) أيام الملك نجم الدين أيوب(27).

فهل كان ابن البيطار قد اختار دمشق للبقاء فيها بقية حياته أو كان ينوي العودة لمصر أم كان ينوي العودة للأندلس مثلما فعل أستاذه أبو العباس النباتي؟.

وفـي دمشـق تعرّف **ابـن السـويدي**(28) علـى ابـن البَيْطـار وتتلمـذ لـه. وابـن السـويدي كـان صديقاً لابن أبـي أصيبعة منذ الصـغر(29) وتعرفا علـى ابن البيطـار عندما كانـا شـابين. وابن السـويدي درس علــى أفضــل الأطبــاء ومــنهم الــدخوار وعمــل طبيبــاً فــي البيمارســتان النــوري وبيمارستان باب البريد وكان مدرساً في الدخوارية(30).

ابن السويدي كان مطلعاً على المؤلفات المشرقية في موضوعي (الأدوية والمداواة) ونتيجة لتعرفه على ابن البيطار ومؤلفاته صارت المعرفة في هذين الموضوعين المتوافرة في الأندلس . والتي نقلها ابن البيطار إلى الشرق . بتصرف ابن السويدي لذلك كان ابن السويدي في وضع سمح له بالكتابة في هذين الموضوعين اعتماداً على المعرفة في الشرق والأندلس معاً(31).

III ـ كتاب (السمات في أسماء النبات) لابن السويدي:

كتـب ابـن البيطـار كتـاب (المغنـي..) موجهـاً للأطبـاء (تـاريخ ظهـوره : 635ـ637 هـ =1238،1240م)(32)،

وكتاب (الجامع..) في الفترة (640←646هـ)(33)؛أي في السنوات الست الأخيرة من حياة المؤلف.

والكتاب الثاني موجه للأطباء والصيادلة والعشابين والنباتيين وترتيب مداخله كما هو معروف يتناسب مع غايته والهدف من تأليفه وهو: أن يكون مرجعاً شاملاً في علم الأدوية(34)، بينما الهدف من كتاب (المغني..): أن يكون مرجعاً في علم المعالجة.

السمات ينقل عن (المغني) على الرغم من أن المغني موجه للأطباء وليس للصيادلة لكن الحقيقة أن المترادفات موجودة في (الجامع) وليس (المغني)، إذاً ابن السويدي كان واعياً في مصادره أن يأخذ عن مصدرين لابن البيطار.

السمات تفوق على ما سبقه من كتب في كل التراث العربي في أنه **معجم حقيقي للمترادفات الطبية** (الدوائية) أو معجم لأسماء الأدوية النباتية **شديد التخصص** يهدف إلى التعريف بأسماء الأدوية النباتية ومترادفاتها الشائعة في ذلك العصر من اللغات الأخرى(35).

ألف ابن السويدي كتابه السمات بعد العام (637هـ)أي بعد ظهور المغني لأنه استعمله واعتمد عليه اعتماداً كبيراً(36).

لم نجد ذكراً لكتاب الجامع في (السمات) ومن هنا التساؤل هل كتبه قبل ظهور الجامع أم بعد ظهوره؟

وجدنا فقرات منسوبة لابن البيطار موجودة في الجامع دون ذكر اسم الجامع، فهل كتبت هذه الفقرات بعد ظهور الجامع؟ أم أن علاقة ابن السويدي بابن البيطار سمحت له أن ينقل هذه

الفقرات أثناء عمل ابن البيطار بالجامع أو قبل أن يأخذ الكتاب اسمه وهذا ما يمكن أن يفسر نسبة الفقرة لابن البيطار وليس للجامع.

من المعروف أن كتاب السمات لم يحقق بعد، ولا نجد في المراجع الشيء الكثير عن وصفه أو عرض محتواه فباستثناء ما كتبه الدكتور نشأت الحمارنة(37) نقلاً عن أولمان ومايرهوف وبروكلمان. فإن المكتبة العربية خالية من مقالة ضافية تجيب عن هذا السؤال.

ولما كان كتاب (المغني) بدوره غير محقق فقد صرنا مضطرين إلى التعامل مع صورةٍ لكل من هذين المخطوطين (المغني) و (السمات).

أول ما ظهر لنا هو صحة ما ذهب إليه المؤلفون المذكورون (مايرهوف، أولمان، الحمارنة): من أن ابن السويدي في (السمات) تأثر كثيراً بابن البيطار في (المغني) فهو ينقل عنه أكثر من مرة(38).

وتبين لنا أمور أخرى نلخصها بما يلي:

أ . يذكر ابن السويدي كتاب (المغني) صراحة(39)، كما يذكر أحياناً ابن البيطار(40) دون أن يسمي الكتاب، فهل نقل ابن السويدي عن الجامع بعد ظهوره أم نقل عن مؤلفات أخرى لابن البيطار أم عن مسودات الجامع قبل أن يأخذ اسمه الصريح كما ذكرنا سابقاً؟

ربما تفيدنا القراءة المتأنية (للسمات) والتعرف على مؤلفات ابن البيطار الأخرى في الإجابة عن هذا السؤال.

ذلك أن التصفح السريع لمخطوط (السمات..) لا تفيد أكثر من الحقيقة التالية:

أن ابن السويدي ينقل عن (المغني) ويسميه وينقل عبارات لابن البيطار قد لا تكون في المغني؟.

إضافة إلى هاتين الحقيقتين توصلنا إلى الحقائق التالية:

1 ـ في حدود دراستي للسمات لم أجد عبارات منسوبة إلى جالينوس أو ديسقوريدوس بل وجدت اسماء عدد كبير من المؤلفين العرب وهذه بعضها:

ابن دريد (الجمهرة..)، ابن الجزار (الاعتماد..)، الأصمعي، الخليل، أبو حنيفة، اسحاق بن عمران وقد ذكره باسم: (ابن عمران).

إن بعض العبارات المأخوذة عن المصادر العربية هي في أصلها مأخوذة عن ديسقوريدوس أو جالينوس(41).

2 . هناك فقرات منسوبة إلى (الخوز) وإلى (الهند)(42).

3 . حجم الكتاب ضخم ودراسته تستدعي جهداً كبيراً ووقتاً طويلاً. ذلك أنه ينبغي إجراء جرد للمصطلحات الإغريقية والعربية الأصل والمصطلحات المأخوذة من اللغات الأخرى ومقارنتها وتبين ما يلي:

ـ الأسماء الأعجمية للنباتات لا تذكر باعتبارها مترادفات فقط في المداخل العربية بل ترد أيضاً كمداخل مستقلة(43).

4 ـ أحياناً يشير المؤلف إلى الفروق في استعماله أسماء الأدوية بين مصر وفلسطين واسبانيا وقبرص و(44)..

5 . يشكل هذا الكتاب أضخم ما كتبه العرب من كتب المترادفات الدوائية(45)(Synonym) وهذا كنز حقيقي لم يدرس بعد.

ويرى أولمان أن هذا المعجم كنز مهم للأسماء الدارجة للنباتات الطبية المستعملة في القرن الثالث عشر الميلادي.

ـ اللغات المستعملة في السمات :

أ . اليوناني أو الرومي(46).

ب . السرياني(47).

ج . الفارسي(48).

د . البربري(49).

هـ . العربية، القشتالي ترد اللاطيني (50)«عجمية الأندلس بصفة عامة ؟» (51).

6 . المداخل معظمها نباتية ونادراً ما نجد مدخلاً عن الحيوان(52)أو الأحجار(53).

7 . قلما كان ابن السويدي يصف لنا النبات(54).

8 . ونادراً ما كان يذكر ما يعالج به من أمراض(55).

9 . يرد في السمات العديد من الخرافات وهي منقولة عن التراث القديم وابن السويدي ذكرها من باب الأمانة

وهذا ما يفسر وجودها(56).(Hermes Muse Magic)

10 . ابن السويدي يذكر رأيه الخاص(57).

11 . المداخل مرتبة على التسلسل الأبجدي وهذا يتضح للقارئ من النظرة الأولى وبالإضافة إلى ذلك فقد راعى

تسلسل الحرف الثاني من كل مدخل ورتبها كذلك على التسلسل الأبجدي مما يسهل البحث في السمات.

12 . هناك أخطاء وتحريفات (Entstellung) في لفظ الأسماء الأجنبية أو كتابتها(58).

فإذا صح أن هذه النسخة مكتوبة بخط المؤلف كما قال أولمان، ذلك يثبت أن ابن السويدي نقل عن كتب معرفة ميتة (Totesbuchwissen) وأنه نقل (نسخ) ولم يكن قادراً على التأكد من صحة اللفظة الأجنبية.أي أنه نقل مادة مكتوبة لكنها غير رائجة بين الناس فلم يكن قادراً على التحقق من طريقة نطق الاسم.

ـ مصادر السمات :

ذكر أولمان أربعة من المصادر التي استقى منها ابن السويدي في السمات وهي :

. المغني لابن البيطار(59).

. كتاب الحدائق (حدائق الآداب) محمد بن محمد الأبهري(60).

. الجمهرة لابن دريد(61).

. مباهج الفِكَر لمعاصر له: الوطواط(62).

بتصفحنا للمخطوط وجدنا أن ابن السويدي أخذ عن مصادر كثيرة أخرى فعلى سبيل المثال :

أ ـ يذكر المؤلف واسم كتابه:

1. قال: قال محمد المزي في كتابه نخبة الدهر.. وأحياناً يقول: قال الأنصاري(63).

وهو محمد بن أبي طالب الأنصاري، الدمشقي، المعروف بشيخ الربوة، من آثاره: السياسة في علم الفراسة، نخبة الدهر في عجائب البر والبحر، نهاية الكياسة.

2. قال ابن الأثير في النهاية(64).

وهو المبارك بن محمد بن محمد بن عبد الكريم بن عبد الواحد الشيباني، الشافعي المعروف بابن الأثير الجزري... من تصانيفه: النهاية في غريب الحديث، جامع الأصول في أحاديث الرسول.

ب ـ يذكر اسم المؤلف:

1ـ **الأصمعي**(65): عبد الملك بن قريب بن عبد الملك بن علي بن أصمع الباهلي. من كتبه: نوادر الأدب، الأجناس في أصول الفقه، كتاب اللغات،..

2ـ **أبو حنيفة(66)**: أحمد بن داود الدينوري: من مؤلفاته: كتاب النبات في ست مجلدات كبار، الجبر والمقابلة.

3. **ابن عمران**: ذكره هكذا في السمات وأقرب ما يكون **اسحق بن عمران**(67)، وهو طبيب بغدادي الأصل. له من الكتب: الأدوية المفردة في نزهة النفس، كتاب في المالنخوليا...

4. **الخليل**(68): وهو الخليل بن أحمد الفراهيدي الأزدي، له من الكتب المصنفة: العروض الشواهد، النقط والشكل..

جـ ـ يذكر اسم الكتاب :

1. **صاحب الاعتماد**(69): (الاعتماد في الأدوية المفردة)، أحمد بن إبراهيم بن أبي خالد، ويعرف بابن الجزار القيرواني (أبو جعفر) من كتبه في الطب: زاد المسافر في علاج الأمراض.

2. **صاحب المباهج**(70).؟

وفي النهاية لا بدّ لنا أن نقول: إن المعجم النباتي الدوائي ظهر أولاً في الأندلس(71) ثم وصل لمستوى رفيع في كتاب ابن البيطار وبلغ ذروته في كتاب ابن السويدي الذي تفوق على أستاذه.

الهوامش:

(1)

أ . اسحق بن عمران: ترك مصر إلى تونس بدعوة من زيادة الله الأغلب.

ـ ابن أبي أصيبعة: (35/2):.. «أن اسحق بن عمران.. بغدادي الأصل ودخل افريقية في دولة زيادة الله بن الأغلب التميمي وهو استجلبه... وألف كتباً منها..وكتابه في المالنخوليا لم يسبق إلى مثله..»

ب . عمار بن علي: الموصلي ترك الموصل وتوجه إلى الشام ثم إلى مصر

. ابن أبي أصيبعة: (89/2): «كان كحالاً مشهوراً ومعالجاً... وكان قد سافر إلى مصر وأقام بها وكان في أيام».

الحاكم [يقصد الحاكم بأمر الله الفاطمي (996←1020م)]

ج . ابن المطران: ذهب من دمشق لبغداد طلباً للعلم.

ـ ابن أبي أصيبعة: (175/2): «.. وكان مولد موفق الدين بن المطران ومنشؤه بدمشق... ثم عدل بعد ذلك إلى العراق واجتمع بأمين الدولة ابن التلميذ واشتغل عليه بصناعة الطب مدة وقرأ عليه كثيراً من الكتب الطبية وصار موسوماً بالطب ثم أنه عاد إلى دمشق وبقي طبيباً بها إلى حين وفاته».

د . ابن النفيس: ولد في القرشية . من ضواحي دمشق . ونشأ وتعلم في دمشق ثم ذهب إلى القاهرة وتولى رئاسة الأطباء فيها.

. ابن فضل الله العمري(صـ349←351): «قال ابن أبي أصيبعة: نشأ بدمشق واشتغل بها في الطب... ووقف داره وكتبه على البيمارستان المنصوري.. وكان علاء الدين قد نزل يدرس بالمسرورية بالقاهرة في الفقه... توفي 687هـ بالقاهرة».

(2)

ـ عبد الله بن قاسم الحريري الأشبيلي المتوفى قبل انتصاف القرن الثالث عشر الميلادي. حضر من الأندلس لبغداد، وكتب فيها كتاباً سماه: (النهاية في علم العين) انظر: حمارنة: (صـ 163).

ـ أبو العباس النباتي، حضر للشرق من الأندلس ورجع إليها وكتب كتابه الشهير: (الرحلة المشرقية).

ـ ابن أبي أصيبعة: (81/2): «هو أبو العباس أحمد بن محمد بن مفرج النباتي المعروف بابن الرومية من أهل أشبيلية... ووصل سنة 613 إلى ديار مصر وأقام بمصر والشام والعراق نحو سنتين...». حمارنة: (صـ160): (ت 637هـ = 1239م).

(3) ابن البَيْطار، قام برحلة لعدد من البلدان وبعدها استقر بمصر.

ابن أبي أصيبعة: (133/2): «أبو محمد عبد الله بن أحمد المالقي النباتي.. توفي بدمشق سنة646 فجأة».

(4) وصل نور الدين زنكي إلى السلطة بعد اغتيال والده عماد الدين عام (1146م =541هـ) وضم حمص عام (1149م = 544هـ)، ودمشق عام (1154م = 549هـ)، ومصر عام (1174م =569هـ). وتوفي نور الدين عام (1174م = 569هـ).

. حمارنة: (صـ 146)

(5) انظر: (آراء..2/43)

(6) تاريخ البيمارستانات في الإسلام: (صـ 205)

(7) تاريخ البيمارستانات في الإسلام: (صـ229)

(8) حول البيمارستان النوري والأطباء الذين عملوا به، انظر: تاريخ البيمارستانات في الإسلام: (صـ 206 ←223).

(9) ابن أبي أصيبعة: (155/2): «أبو المجد محمد بن أبي الحكم عبيد الله بن المظفر بن عبد الله الباهلي... ولما أنشأ الملك العادل نور الدين البيمارستان الكبير جعل أمر الطب إليه فيه... يأتي ويجلس في الإيوان الكبير الذي للبيمارستان.. ويحضر كتب الاشتغال وكان نور الدين رحمه الله قد وقف على هذا البيمارستان جملة كبيرة من الكتب الطبية.. فكان جماعة من

الأطباء والمشتغلين يأتون إليه ويقعدون بين يديه ثم تجرى مباحث طبية ويقرأ التلاميذ ولا يزال معهم في اشتغال ومباحثة ونظر في الكتب مقدار ثلاث ساعات ثم يركب إلى داره».

(10) ابن أبي أصيبعة: (162/2): «أبو الحسن علي بن أبي عبد الله عيسى بن هبة الله النقاش مولده ومنشؤه ببغداد واشتغل بصناعة الطب على.. ابن التلميذ... ولما وصل.. إلى دمشق بقي بها يطب.. وله مجلس عام للمشتغلين عليه ثم توجه للديار المصرية وأقام بالقاهرة مدّة ثم رجع إلى دمشق.. وخدم أيضاً في البيمارستان الكبير.. وبقي به سنين..».

(11) ابن أبي أصيبعة: (175/2): «موفق الدين أبو نصر أسعد بن أبي الفتح إلياس بن جرجس المطران... وكان مولد موفق الدين بن المطران ومنشؤه بدمشق... ثم عدل بعد ذلك إلى العراق واجتمع بأمين الدولة بن التلميذ واشتغل عليه بصناعة الطب... واشتغل بالطب على مهذب الدين بن النقاش.. ». توفي ابن المطران: 1191م = 587هـ.

(12) ابن أبي أصيبعة: (192/2): «رضي الدين أبو الحجاج يوسف بن حيدرة بن الحسن الرحبي... وسافر إلى بغداد وإلى غيرها.. وكان وصوله إلى دمشق في سنة 555 هـ وكان في ذلك الوقت ملكها السلطان نور الدين زنكي.. واشتغل على مهذب الدين بن النقاش الطبيب.. وأشغل بصناعة الطب خلقاً كثيراً ونبغ منهم جماعة عدة وأقرؤوا أيضاً لغيرهم وصاروا من المشايخ المذكورين في صناعة الطب.. وكان من جملة من قد قرأ عليه أيضاً في أول أمره الشيخ مهذب الدين عبد الرحيم بن علي قبل ملازمته لابن المطران..».

(13) ابن أبي أصيبعة: (239/2): «مهذب الدين أبو محمد عبد الرحيم بن علي بن حامد ويعرف بالدخوار... مولده ومنشؤه بدمشق.. وكان في أول اشتغاله بصناعة الطب قد قرأ.. على الرحبي ثم..ابن المطران..ثم.. المارديني..».

(14) حمارنة : (صـ 146)

- إلياس بن جرجس المطران والد ابن المطران الشهير (أسعد بن إلياس) (موفق الدين. أبو نصر) الذي صار طبيباً لصلاح الدين توفي (1191م = 587هـ).

. ابن أبي أصيبعة: (175/2)

(15) ابن أبي أصيبعة: (191/2): «موفق الدين عبد العزيز بن عبد الجبار بن أبي محمد **السُلمي**.. واشتغل بعد ذلك على إلياس بن المطران.. **وكان له مجلس عام للمشتغلين عليه** بالطب وخدم بصناعة الطب في البيمارستان الكبير.. توفي 604هـ».

(16) انظر: ابن أبي أصيبعة: (243/2)

وقال عنه أيضاً: ابن أبي أصيبعة: (242/2): «..ولما أقام الشيخ مهذب الدين بدمشق شرع في تدريس صناعة الطب واجتمع إليه خلق كثير من أعيان الأطباء وغيرهم يقرؤون عليه وأقمت أنا بدمشق لأجل القراءة عليه..»).

(17) ابن أبي أصيبعة: (244/2) حمارنة: (صـ147)

(18) انظر الهامش (1)، (فقرة د).

(19) ابن أبي أصيبعة، (موفق الدين، أبو العباس، أحمد بن القاسم بن خليفة)، توفي عام 1270م =668هـ.

(20) أحصى (زهير البابا) عشرة من تلامذة الدخوار وأعطى نبذة عن كل واحد منهم. ونحن نترك المجال للراغب في معرفة المزيد عنهم بالعودة لمقالة الأستاذ زهير البابا: (صـ77←80).

(21) ابن أبي أصيبعة: (191/2)

(22) حول فهرس الكتاب انظر: (فهرس المخطوطات الطبية العربية في مكتبة الدكتور سامي إبراهيم حداد) (صـ81.80). ديترش: (صـ197)

. (يتألف الكتاب من عشرة أبواب يشمل كل باب عشرين سؤالاً وأجوبتها.

الباب الأول: في النبض «ومعرفته»	20 سؤالاً
الباب الثاني: في البول «ودلالته»	20 سؤالاً
الباب الثالث: في الحميات والبحارين	20 سؤالاً...)

(23) حول هذا الموضوع انظر: حمارنة: (صـ 153←155).

(24) مدارس دمشق الطبية استعملت كتب أدوية من المغرب والأندلس على الرغم من وجود مؤلفات مهمة ألفت في العراق والشام ومصر مشهورة على سبيل المثال: حنين، ابن جزلة، ابن ماسويه.

وهذا يدل على: أ . وحدة الثقافة العربية

ب . كتب الأندلس ربما أتت بكلمات بربرية، لاتينية، قشتالية.

ج . وهذه كتب القرن الثاني عشر.

لكن محتوى هذه الكتب لم يدرس بعد من وجهة النظر هذه.

ـ حمارنة: (صـ156): «فإن أحد أهم المراجع في دراسة التشخيص التفريقي للأمراض في دمشق هو كتاب (البول) الذي ألفه اسحق بن سليمان الإسرائيلي (ق10.9م = 4.3هـ) وقد جاء هذا الكتاب من القيروان».

وكذلك كان أحد أهم كتب الأدوية في دمشق كتاب ابن وافد (الأدوية المفردة) الذي يعتبر من انجازات المدرسة الأندلسية في علم العقاقير. وقد اِعتُمد في الشام أيضاً كتابان أندلسيان في الطب هما كتاب الزهراوي وكتاب ابن زهر».

(25) نحن لا نعرف عن رحلته الكثير إلا من خلال كتبه(الجامع) و(التفسير) و(المغني)، حيث يذكر عدداً من الأماكن عشب بها وفي مصر كان الحكم (بدءاً من عام 615هـ = 1218م) للملك الكامل الذي جعله في الديار المصرية رئيساً على سائر العشابين.

. ابن البيطار: (صـ 30)

. ابن أبي أصيبعة: (133/2)

(26) ابن أبي أصيبعة: (133/2): «..وأول اجتماعي به كان بدمشق في سنة 633هـ..)

(27) ابن البيطار: (صـ29←33)

. ابن أبي أصيبعة: (133/2)

(28) ابن أبي أصيبعة: (266/2): (عز الدين، أبو اسحق، إبراهيم بن محمد.. مولده في سنة 600هـ بدمشق ونشأ بها..»

(29) ابن أبي أصيبعة: (266/2): «..وكان أبوه رحمه الله تاجراً من السويداء.. وكان صديقاً لأبي وبينهما مودة وكنت أنا وعز الدين أيضاً في المكتب عند الشيخ أبي بكر الصقلي رحمه الله فالمودة بيننا من القدم باقية..».

. ابن البيطار(صـ41): «ولما كان ابن السويدي قد ولد عام(600هـ 1203- 1204م)، فقد كان عمره فوق الثلاثين عاماً عندما جاء ابن البيطار إلى دمشق وتعرف عليه ابن أبي أصيبعة وقد توفي ابن السويدي عام (690هـ = 1291م)، بينما توفي ابن أبي أصيبعة عام (668 هـ . 1270م).»

(30) ابن أبي أصيبعة: (266/2).

(31) انظر حمارنة: (صـ 158←161): «المعجم الدوائي عديد اللغات»

(32) ابن البيطار: (صـ37.36) . تفسير كتاب دياسقوريدوس: (صـ38)

(33) ابن البيطار: (صـ36) . تفسير كتاب دياسقوريدوس: (صـ32)

(34) قطاية: (146←149) . تفسير كتاب دياسقوريدوس: (صـ32←37)

(35) [بينما كتاب (التذكرة) ـ لابن السويدي . كتاب في المعالجات يشبه المغني لكن لكثرة مصادره (تكاد تصل إلى (400) مصدر أصبح يشبه الجامع من حيث ضخامته وكثرة مصادره وغِنى مقتبساته مع أنه يُفترض أنه مؤلف للأطباء على منوال (المغني)].

. انظر: حمارنة: (المعجم الدوائي عديد اللغات)، (صـ158).

. أولمان: «كتاب السمات معجم لمترادفات أسماء النبات الطبي هذا المعجم عديد اللغات وهو من هذه الناحية يقلد أحد أغراض ابن البيطار في كتابه الجامع حيث هدف إلى تسجيل أسماء الأدوية بعدد من اللغات».

(36) ابن البيطار: (41←42): «ومع أن كتابي ابن السويدي (السمات في أسماء النبات).. لم يحققا بعد فإن كثيراً من الدارسين يقولون إنه تأثر فيهما كثيراً في كتاب المغني... وفي كتاب السمات يقول ابن السويدي إنه أخذ عن المغني وعن غيره...».

. انظر: تفسير كتاب دياسقوريدوس: (صـ25)

. أولمان: (صـ 284،281)

(37) انظر كتابه عن ابن البيطار: (41←44)

(38) مخطوط السمات: (و 3، 4 . 5 . 172...)

ـ مخطوط السمات(و 302): «الضَّرَسُ من **المغني** قال: شجرة قل ما يخفى على ملتمسها بما يسقط عندها من أضراس...»

. مخطوط المغني(و 51): «شجرة الضرس: قل ما يخفي هذه الشجرة على ملتمسها بما يسقط عندها من أضراس...».

(39) مخطوط السمات (و 5): «أذرّوقانس من **المغني**: قال هو صنف من أنواع بعض الحيوان ويقال هو كلب الماء».

. الاسم غير واضح في السمات **وصححناه من التفسير**. (23/2): «أذرّوقانس: معناه كلبُ الماء، لأن أذَرّ باليونانية هو الماء وقانس هو الكلب».

ـ مخطوط السمات (و 37): «بَاطُس إيذًا: قال في كتابه **المغني** هو عليق جبلي ليس له شوك البتة وإذًا هو باليونانية اسم جبل ببلاد الروم ينسب إليه لكثرة نباته به أو لكونه أوّل ما وجد به أي بالجبل المذكور».

. التفسير(34/4): «بَاطُس إيذَا: تأويله النابت في إيذي، وهو جبل في أرض بلاد الروم، وهو نوع من العُلّيق وليس له شوك».

(40) مخطوط السمات (و 37): «بُبْلّه: بضم الباء الأول وتسكين الثانية وتشديد اللام ثم هاء **قاله ابن البيطار**، ومعناه باللطينية قريعه..».

. (مخطوط السمات (و 262): «رَعادة: قال في المغني: هي سمكة معروفة بنيل مصر من مسها ارتعد ذراعه واضطرب وهو حي فقط، قاله **ابن البيطار**: ورأيت يخرج ببلاد الأندلس سمكة تفعل فعل الرعاد وسمعتهم يسمونها بالعرّوبة..».

ـ الجامع (141/2): «رعاد جالينوس في 15: هو الحيوان البحري الذي يحدث الخدر... لي: رأيت بساحل مدينتي مالقة من بلاد الأندلس . بها وتجعل في البحر فيخرج إليهم سمكة عريضة يسمونها العرونة..».

. التفسير (15/2): «نَارُوقَاثالاسَّيَا: هي سمكة مخدرة يقال لها الرَّعَّادَة، تكون بنيل مصر».)

. (مخطوط السمات (و127.126): «ينبوت.. قال ابن البيطار قد كثر الاختلاف في الينبوت ومنهم من زعم: أنه شوك القتاد وليس بصحيح لأن شوك القتاد هو شجر الكثيرا. ومنهم من قال : أنه العوسج..».

ـ الجامع: (210/4): «ينبوت.. لي: قد كثر اختلافهم فيه فمنهم من زعم أنه شوك القتاد وليس بصحيح لأن ذاك شجرة الكثيرا. الرازي في الحاوي: هو شجرة الحاج ولم يصب في ذلك لأن تلك هي العاقول وقد ذكرته في العين وقال في الكافي هو العوسج وقال في موضع آخر...).

ـ (مخطوط السمات (و21): «أفيون هو لبن الخشاش الأسود الحب، وصمغه ليس يعرف حقيقة إلا بديار مصر وخاصة ببوتيج موضع بالصعيد. يستخرج ومنها يحمل لسائر البلدان».

ـ الجامع: (45/1): «أفيون هو لبن الخشخاش الأسود، التميمي: ليس يعرف على الحقيقة في بلدان المشرق ولا في بلدان المغرب أيضاً إلا بديار مصر وخاصة بالصعيد بموضع يعرف بأسيوط فإنه منها يستخرج ومنها يحمل إلى سائر البلدان».

ـ [التشابه بين الفقرتين كبير، ولم يذكر ابن السويدي مصدره، ولم يذكر المصدر الآخر (التميمي)]).

(41) مخطوط السمات (و297): «خشخاش بستاني يسمى . رؤوسه مستطيلة وبزره أبيض يتخذ منه خبز يؤكل في وقت الصحة.ومنه بري ذو رؤوس إلى العرض ما هي وبزره أسود ويسمى . الحبشة وسقرطس ومنهم من يسميه رواس ومعناه السائل ومنه صنف ثالث يجري من هذين الصنفين وأشد كراهة ورؤوسه . مستطيلة ويسمى باليونانية فاراطس ومعنى كل اسم برسمه».

. الجامع: (59/2): «خشخاش. **ديسقوريدوس في الرابعة** منه بستاني ويتخذ خبز يؤكل في وقت الصحة وقد يستعمل أيضاً مع العسل بدل السمسم وهذا الصنف من الخشخاش يقال له (يولاقيطس) ورؤوسه مستطيلة وبزره أبيض ومنه بري له رؤوس إلى العرض ما هي وبزراً أسود ويقال لهذا الصنف (سفرطس) ومن الناس من يسميه رواس ومعناه السائل لأنه يسيل منه رطوبة ومنه صنف ثالث بري أصغر من هذين الصنفين وأشد كراهة وله رؤوس مستطيلة». [والتشابه بين الفقرتين كبير ويكاد أن يكون حرفياً.

الجامع نسب الفقرة لديسقوريدوس والسمات لم يفعل]

. الجامع: (60/2): «خَشخاش منثور: هو في الرابعة من ديسقوريدوس... »

[هناك شبه كبير بين الفقرتين، فمن أين أخذ ابن السويدي فقرته].

(42) مخطوط السمات (و99): «. دواء فارسي قالت **الخوز** فيه: إنه أقوى من.. »

ـ مخطوط السمات (و101): «حب السمسم هو حب يشبه... ويزعم قوم أنه من **مقالة الهند** ويدخل في كثير من طيْب النساء».

(43) (مخطوط السمات (و15): «انكبير بالفارسية هو اسم العسل، وباليونانية يسمى مَالْي».

. مخطوط السمات (و163): «مالي باليونانية: هو اسم للعسل، ويسمى بالفارسية انكبير».

. المعتمد: (صـ 486): «مالي» ع «هو العسل باليونانية،..»

. المصطلح الأعجمي: (1790): «مَالِي . يونانية Mèli»)

. مخطوط السمات (و234): «فاليورس من المغني قال: نبات يسمى بالعربية الشبه والشّبهان أيضاً وسيذكر بحرف السين المعجم».

. مخطوط السمات (و265): «شبه وشبهان: هو ضرب من الشوك يسمى بالسّريانية شاباهي ويقال له باليونانية..».

. مخطوط السمات (و265): «شاباهي بالسريانية شجر ذو شوك ويسمى الشبه والشبهان».

ـ المصطلح (1168): «شَبَه (āŜbāhi) سريانية. الغافقي: ويقال شَبَهَان، وهو ضرب من الشوك، ويسمى بالسريانية فاليورس».

. التفسير (94/1)(حاشية 4): «قد انتهى المؤلف في الجامع (52/3 ب . وفيها تحريف كثير ـ 302/2ت، ف 1278) إلى تحديده وتعريفه بثلاثة مصطلحات . عن الغافقي . هي شبه وشبهان وشاباهي»).

(44) مخطوط السمات (و6): «أُورُبَنْخي: معناه باليونانية خانق الكرسنة ويعرف بأسد العدس وأهل قبرص يسمونه قرسيقى وهو الجعفيل المعروف بمصر وفلسطين بالهالوك..» [المصطلح ورد في السمات (أوزرنبخ)].

. مخطوط السمات (و18): «أسد العدس وخانق الكرسنة أيضاً هو الجعفيل ويسمى باليونانية أُورُبَنْخي ومنهم من يسمي لاوون وبقبرص يسمى قرسيقى ويعرف بمصر وفلسطين».

. حول (أُورُبَنْخي) انظر: . التفسير (2 . 126) . المعتمد: (533 و 259)

(45) من كتب المترادفات: الزهراوي في مقالته (29) . تسمية العقاقير باختلاف اللغات، وبدلها الأكيال والأوزان.

(46) مخطوط السمات (و 6): «أُورُوبَنْخي معناه باليونانية خانق الكرسنة..».

. مخطوط السمات (و79): «هالوك...ويسمى بالرومية أُورُوبَنْخي».

(47) و(48) مخطوط السمات (و15): «أنبالس . معناه باليونانية الكرمة السوداء ويسمى بالسريانية الفَاشِرَاشِين، وبالفارسية . وبالبربرية الميمون وباللطينية بوطانيه أوله باء موحدة وآخره نون وياء...».

(49) مخطوط السمات (و4): «أبوشناقى بالبربرية حشيشة يسمى باللطينية أدادى ويعرف [إذن الثور باللسان..» . مخطوط السمات (و5): «اونه بالقبطية حجر»

(50) مخطوط السمات (و14): «الانب بالعربية هو بالفارسية البادنجان.. »

(51) انظر: أولمان (صـ291).

(52) مخطوط السمات (و7): «أُوماطَارِيُخس : باليونانية حوت عظيم يسمى تُنّ بتاء مثنّاة ومثلثة أيضاً وبنونين أيضاً..»

(53) مخطوط السمات (و 102←105): يذكر أنواع الأحجار.

(54) مخطوط السمات (و7): «أوريغانس باليونانية هو النّمام البري نباته ذو قضبان دقاق في مقدار ما يصلح لفتل القناديل مملوءة ورقاً كورق السّذاب وزهره طيب الريح حرّيف المذاق ونباته قائم..».

(55) مخطوط السمات (و99): «حالبي نبات يسمى به لأنه يشفي من ورم الحالبين ضماداً وتعليقاً...».

- مخطوط السمات (و261-262): «رَعى الإبل... يقال إن الإبل إذا رعته احْتملت مضرة نهش الهوام..».

(56) انظر: الهامش السابق: «حالبي يشفي تعليقاً».

. مخطوط السمات (و111 . 112): «حرباء.. قال الأبهري والجنس من الحرابي غبب وإذا نفخ على إنسان أو شاة شرى بدنه... ».

. مخطوط السمات (و263): «رتّه هو البندق الهندي ويسمى... وزعم ابن جمّاع أن من ثمرة هذا النبات شيء فارغ خفيف لا نَوى فيه على قشره خطوط سود شكل الصليب إذا اقتلعها إنسان من شجرتها عرض له الصرع من ساعته على المكان ما دامت معه فإذا سقطت منه أو نزعت أفاق وربما مات وقد يحذر من لا صرع به من أهل تلك البلاد تناول شيء من هذا الصنف ومن ثمره لذاك فافهمه».

(57) مخطوط السمات (و3): «أبهل...أبهل هو عندي نبات الدّبيدار ويعرف أيضاً بالصنوبر الهندي وبشجرة الله أيضاً».

ـ مخطوط السمات (و4ـ 5): «ادربيس وادرباش... ومَن زعم أن ادرباس هو صمغ السَّذاب فقد أخطأ».

. التفسير (76/1): «بَرَاثِي: هو الأبهل..».

. المصطلح (91): «أَدْرِيس A - driyās بربرية».

ـ المصطلح (693): «ثَافْسِيَا ابن البيطار يسمى بالبربرية ادرياس، وأخطأ من جعله صمغ السذاب..»

(58) (مخطوط السمات (و 222.221): «فوذنج وفوتنج ويسمى باليونانية غلنجن بغين معجمة ونون وجيم..».

. المصطلح (1429): «فُودَنْج . يُودِنَه . فارسية...».

. المصطلح (1323): «غْلِيخُن Glêkhôn يونانية»).

(59) ابن البيطار: عبد الله بن أحمد بن البيطار المالقي (ضياء الدين، أبو محمد..)، (ت 646هـ . 1248م).

. انظر: معجم المؤلفين: (22/6) الأعلام: (192/4)

(60) محمد بن محمد الأبهري، قبل عام 588هـ . 1192م)

بروكلمان: الملحق 0.0 505

(61) محمد بن دريد (223 . 321هـ، 838 . 933م) معجم المؤلفين: (189/9)

(62) محمد بن إبراهيم بن يحيى بن علي الأنصاري، الكتبي، المعروف بالوطواط..

محمد الوطواط : (632 . 718هـ، 1235 . 1318م)

. معجم المؤلفين: (222/8)

. كشف الظنون: (1579/2) و (1846/2)

. هدية العارفين: (143/6 . 144)

. الأعلام: (187/6)

(63) انظر: معجم المؤلفين: (94/10) . (654 . 727هـ، 1256 . 1327م)

. كشف الظنون: (1936/2) . الأعلام: (40/7)

(64) معجم المؤلفين: (74/8)

. انظر الأعلام: (152/6): «وهو أخو ابن الأثير المؤرخ، وابن الأثير الكاتب»

(65) معجم المؤلفين: (187/6) . (122 . 216 هـ، 831.740م)

. الأعلام: (307/4 . 308)

(66) معجم المؤلفين: (218/1 . 219)

. الأعلام: (119/1)

(67) معجم المؤلفين: (236/2)، (. 251هـ، . 865م)

(68) معجم المؤلفين: (112/4)، (100 . 170هـ . 718 . 786م)

. الأعلام: (363/2)

(69) معجم المؤلفين: (137/1)

. الأعلام: (82/1)

. كشف الظنون: (120/1)

(70) ذكره أولمان.

(71) «تفسير اسماء الأدوية المفردة من كتاب ديو سقوريدوس» لابن جلجل.

المصادر و المراجع:

. **ابن البيطار، عبد الله بن أحمد الأندلسي المالقي العشاب، أبو محمد. (الجامع لمفردات الأدوية والأغذية) دار المدينة.**

. **ابن البيطار، عبد الله بن أحمد الأندلسي المالقي العشاب، أبو محمد. (المغني في الأدوية** المفردة)، مخطوط الظاهرية رقم: (8397).

. **ابن البيطار، عبد الله بن أحمد الأندلسي المالقي العشاب، أبو محمد.** في الأدوية المفردة، (تفسير كتاب دياسقوريدوس) تحقيق: إبراهيم بن مراد، دار الغرب الإسلامي، الطبعة الأولى، 1989.

ـ **ابن العباس، علي. المعروف بالمجوسي.** (كامل الصناعة الطبية) وبهامشه مختصر تذكرة الإمام السويدي في الطب للإمام عبد الوهاب الشعراني. القاهرة، المطبعة الكبرى، 1294هـ.

ـ **ابن مراد، إبراهيم.** (المصطلح الأعجمي في كتب الطّبّ والصّيدلة العربيّة) دار الغرب الإسلامي، الطبعة الأولى، 1985.

. **ابن مراد، إبراهيم.** مجلة التراث العربي دمشق، العدد (19)، عام 1985م. (من مظاهر تطور الطب في بلاد الشام في القرنين السادس والسابع الهجريين) (الصفحات: 95←110).

ـ **ابن أبي أصيبعة.** (عيون الأنباء في طبقات الأطباء)، تحقيق: أوغست مولر، القاهرة 1882م (1299هـ).

. **ابن السويدي،** (السمات في أسماء النبات) مخطوط مكتبة الأسد(مصور عن نسخة باريس).

. **ابن فضل الله العمري.** (مسالك الأبصار في ممالك الأمصار) مخطوطة أيا صوفيا (3422) مكتبة السليمانية . استانبول، سلسلة عيون التراث منشورات معهد تاريخ العلوم العربية والإسلامية يصدرها فؤاد سزكين (1988).

. **ابن رسول، يوسف بن عمر بن علي.** (المعتمد في الأدوية المفردة) صححه وفهرسه: مصطفى السقا الطبعة الثانية . 1370هـ . 1951م.

. **البابا، محمد زهير.** مجلة المناضل. دمشق، العدد (126)، عام 1971م. (المدرسة الطبية الدمشقية في ظل البيمارستان النوري) (الصفحات 69←89).

- **البغدادي، إسماعيل باشا بن محمد أمين بن مير سليم الباباني أصلاً والبغدادي مولداً ومسكناً** (هدية العارفين أسماء المؤلفين وآثار المصنفين) إستانبول 1951م، أعادت طبعه بالأوفست منشورات مكتبة المثنى، في جزئين.
- **الحمارنة، نشأت.** دمشق، العدد (55 . 56) مجلة التراث العربي (فضل دمشق في تطور الطب بين العصرين النوري والمملوكي) (الصفحات: 141←176).
- **الحمارنة، نشأت.** (آراء ودراسات قي تاريخ الطّبّ العربي) الجمهورية العربية السورية، وزارة الصحة جزء: 1، جزء : 2 . 2004م.
- **الحمارنة، نشأت.** (ابن البيطار) مدخل تاريخي طبي دار قدمس.
- **حاجي خليفة، مصطفى بن عبد الله الشهير بحاجي خليفة وبكاتب جلبي.** (كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون) مكتبة المثنى، بغداد في جزأين.
- **الزركلي، خير الدين** (الأعلام) الطبعة الثالثة، بيروت (1969) (11) جزءاً، (12) مجلداً.
- **السُّلمي، موفق الدين، عبد العزيز بن عبد الجبار.** (امتحان الألباء لكافة الأطباء) مخطوط فينا (2385).
- **عيسى، أحمد.** (تاريخ البيمارستانات في الإسلام) دار الرائد العربي بيروت، لبنان الطبعة الثانية، 1401 هـ . 1981م.
- **(فهرس المخطوطات الطبية العربية) (في مكتبة الدكتور سامي حدّاد)** وضعه: فريد سامي حداد، هانس هيزش بيتر فيلد 1404هـ . 1984م، جامعة حلب، معهد التراث العلمي العربي.
- **قطاية، سلمان.** (مخطوطات الطب و الصيدلة في المكتبات العامة بحلب) الطبعة الأولى 1396هـ . 1976م، جامعة حلب، معهد التراث العلمي العربي.
- **كحالة، عمر رضا** (معجم المؤلفين) مطبعة الترقي، دمشق.

1- Brockelmann, C.: Geschichte Der Arabischen Litteratur. Brill – Leiden.
2- ED.I (1889), II (1902), S I (1937), S II (1938),
3- Ed.I (1943), II (1949),
: I2 (1943)657 -648, S I (1934) 896-897.
- Dietrich, Albert: Medicinalia Arabic. Goettingen. (1966).
- Ullmann, Manfred: Die Medizin im Islam Leiden/Köln, E.j. Brill (1970),pp. 208 -283.

/ /

دمشق في أزهى عصورها
دمشق في صدر الإسلام

د. نجدة خماش(*)

U———————————————— u

تضـافر الموقـع الجغرافـي والتـاريخ والأسـطورة، لتجعـل مـن دمشـق مدينـة عظيمـة متميزة، فقد اجتذبت الإنسـان إليهـا منذ أقدم العصـور، لأنـه وجد فيهـا أرضـاً صـالحة للاستثمار، ومـاء غزيراً للري، وجبلاً يحميه إذا داهمه الخطر. ولم تلبث دمشق مع مرور الزمن أن أصبحت نقطة يلتقي عندها الجيران، فالشعوب التـي كانت تقطن شمالي دمشق أو شرقيها أو جنوبيها، وجدت نفسها منذ فجر التاريخ تسير على هذه الدروب المؤدية إليها لتبيع منتوجاتها ولتبتاع حاجاتها.

لفت هذا الموقع الهام نظر الآراميين الذين أسسوا في دمشق فـي الألف الأول قبل الميلاد أعظم وأهم ممالكهم، وكان قلب المدينة الآرامية هو التل الذي يتوسط مدينة دمشق القديمة حيث كـان يقوم الهيكل والقصـر، تحيط بهمـا الأسـواق ومنـاطق السكن. وبمـا أن الآراميين غدوا سادة التجـارة الشرقية، فقد نمت دمشق وازدهرت فـي عهدهم، وأصبحت تقارن بصـور وصـيدا سوقي أبنـاء عمومتهم الفينيقيين، وبلغت دمشق درجـة من القوة، يسرت لهـا أن تترأس حلفاً مكوناً من الممالـك الآراميـة المجـاورة، لمقاومـة الهجمـات الآشـورية، ولكـن الآشـوريين تمكنـوا أخيـراً مـن الانقضـاض علـى أعدائهم، وسقطت دمشق سنة 732 ق.م بعد مقاومـة استمرت مـا يزيـد عن السنتين، واغتنم تيغلات بيلاسـر الثالث، فرصـة حصـار دمشق، فنهب المدن والقرى المجـاورة

(*) أستاذة في جامعة دمشق، ورئيسة قسم الحضارة في الموسوعة العربية

لها، وقطع أشجار الغوطة، فكان كالعاصفة الهوجاء التي تدمر كل شيء في طريقها، كما وصف نفسه في الكتابات التي تركها(1).

لم تفقد دمشق أهميتها باعتبارها نقطة لالتقاء الطرق التجارية، ولكنها لم تعد عاصمة لدولة، بل مركزاً لولاية، وهي المكانة التي استمرت أيام الآشوريين، والكلدانيين والفرس والسلوقيين والرومان والبيزنطيين، وإن كان الرومان قد عرفوا لدمشق أهميتها أكثر من أولئك الذين سبقوهم، فوسعوا رقعتها، وجعلوها جزءاً من خط الدفاع الشرقي.

ومن المعلوم أن الرومان قاموا بتطوير الطرق في أنحاء بلاد الشام كافة، وبنوا فيها طرقاً جديدة، وكانت شبكة الطرق الرومانية كثيفة فيها تربط بين جميع المدن والمواقع الداخلية والساحلية والصحراوية، ومن أبرز الطرق الرومانية الطريق الذي يخترق الشام من الشمال إلى دمشق ثم إلى بصرى ودرعا، حيث تخرج فروع من دمشق إلى البحر المتوسط وقد بني ديوقليسيان (Dioclecian) (284–305م) طريقاً من بصرى إلى سورا على الفرات عبر دمشق وتدمر، وهو ما عرف بطريق ديوقليسيان الذي كان له هدف عسكري وتجاري في آن واحد(2).

في القرن الخامس الميلادي كانت تجتاز بلاد الشام ثلاث طرق رئيسية، طريق صحراوي عبر شرق الأردن فدمشق، وآخر داخلي عبر فلسطين فدمشق، ثم طريق ساحلي. ولم يكن العرب بمعزل عن تلك الطرق، لأنهم كانوا على اتصال كبير ببلاد الشام تجارياً، ورحلة الشتاء والصيف المعروفة خير دليل على ذلك، وكانت معرفتهم بالطرق المؤدية إلى فلسطين ودمشق وبعض موانئ البحر المتوسط واسعة فأكسبت هذه الصلات تجار مكة معرفة بأحوال الشام قبل الفتح الإسلامي ولذلك نجد أبا بكر حينما وجه قادة الفتح لبلاد الشام وجههم عبر هذه الطرق، فأمر عمرو بن العاص أن يسلك طريق أيلة إلى فلسطين وأمر يزيد بن أبي سفيان أن يسلك طريق تبوك في وجهته نحو دمشق، وكتب إلى شرحبيل ابن حسنه أن يسلك طريق تبوك إلى الأردن(3). وسلك خالد بن الوليد في طريقه عبر بادية الشام، أثناء سيره من العراق لنجدة القوات الإسلامية في الشام، طريق قرقيسيا، تدمر فالقريتين حتى وصل إلى مشارف دمشق(4).

مع فتح العرب لدمشق وتحريرها من البيزنطيين سنة 14هـ/636م لم تعد دمشق مركزاً لولاية داخلية لا منفذ لها على البحر المتوسط يطلق عليها اسم فينيقيا الثانية أو فينيقيا المقابلة

(1) عبد العزيز عثمان . تاريخ الشرق الأدنى القديم، ط1967، ج1 ص440.

(2) Good Child.R.G. The Coast road of Phoenecia and its Roman Miles, 1949 , pp. 91 -127.
Grant, C.P. The Syrian Desert, Caravans Travel and Exploration London. 1937, pp. 33-27.

(3) البلاذري. فتوح البلدان، تحقيق محمد رضوان، المكتبة التجارية الكبرى، مصر 1959 ص116 الطبري . كتاب الرسل والملوك، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم، دار المعارف. مصر ج 3 ص387.

(4) البلاذري، فتوح ص118–119.

للبنان[1] (Phoenica-ad Libanon) وإنما قصبة لجند دمشق أهم الأجناد التي انقسمت إليها الشام في خلافة عمر بن الخطاب، ولاسيما بعد أن فصل معاوية بن أبي سفيان قنسرين وكورها عن حمص وجعلها جنداً منفصلاً[2]. وضم جند دمشق من الكور بالإضافة إلى كورة دمشق، كورة البقاع. ومدينتها بعلبك، وكورة حوران ومدينتها بصرى، وكورة الشراة ومدينتها أذرح، وكورة الظاهر ومدينتها عمّان، وكورة الغور ومدينتها أريحا ويجمعها أرض البلقاء، وكورة الجبال ومدينتها عرندل[3]. أما المدن الساحلية التي تبعت جند دمشق فكانت عرقة وجبيل وصيدا وطرابلس وبيروت، وكانت تابعة أو يتصرف بها نواب من يلي جند دمشق أيام بني أمية وصدراً من أيام بني العباس، إلى أن ملك الفاطميون دمشق سنة 358هـ فاعتنوا بالثغور فأفردوها وولوا كل ثغر منها والياً من مصر، ورتبوا معه جنداً لحفظه من عدو يقصده[4].

كانت دمشق عند الفتح مدينة عامرة يحيط بها سور عظيم فيه عدة أبواب[5]. وعند الاستقرار فيها لم يخضع توزيع العرب فيها للمعايير القبلية كما حدث في المدن المستحدثة البصرة والكوفة والفسطاط حيث ارتبطت الخطط بأسماء القبائل التي سكنتها، لقد جاء توزيع السكان في دمشق عند الفتح عشوائياً، لذلك لا نجد تسميات قبلية مثل التي في غيرها من المدن، وإن وجدت فهي قليلة، وهي دروب صغيرة، كدرب الأسديين، ودرب القرشيين، ودرب قصر البحادلة وغيرها[6]. ومما يزيد في صعوبة تتبع خطط دمشق كثرة تغير الأسماء وتبدلها عبر الفترات التاريخية المختلفة، وتعرّض دمشق للزلازل والحرائق والسيول، فكان من الصعب بمكان أن يتمكن المرء من تتبع أسماء المحلات والحارات والدروب، ولقد أشار ابن عساكر إلى هذا الأمرِ بقوله: «ولا سبيل إلى تحقيق أمرها (الدور) لتغير أوضاعها ولكثرة نواحيها وأصقاعها، وينطبق ذلك على محلاتها ودروبها وقياسرها»[7].

---

(1) Le Strange. Palestine under the Muslims, 1890, p. 26.

(2) ابن العديم، زبدة الحلب في تاريخ حلب، تحقيق سامي الدهان، ص41، البلاذري فتوح، ص138، أبو الفدا، المختصر في تاريخ البشر . الجزء الأول . دار الكتاب اللبناني ج1 ص160.

(3) ابن الفقيه، كتاب البلدان . ليدن 1302هـ، ص105، اليعقوبي، كتاب اللبدان، ليدن 1891، ص325-327، ابن خرداذبه . المسالك والممالك، ليدن 1306هـ.

(4) ابن شداد، الأعلاق الخطيرة . تحقيق سامي الدهان . دمشق 1962. ص 94، 96، 98، 101، 106 . اليعقوبي . كتاب البلدان ص327.

(5) البلاذري، فتوح، ص127، قدامة بن جعفر، الخراج وصنعة الكتابة شرح وتعليق محمد حسين الزبيدي، بغداد، 1981 ص291، ابن الفقيه ص106.

(6) اليعقوبي، البلدان، ص326.

(7) ابن عساكر، تاريخ مدينة دمشق . المجلدة الثانية . القسم الأول، تحقيق صلاح الدين المنجد، المجمع العلمي العربي، ص141.

ومع ذلك يمكن القول إن المدينة لما فتحت، خلت منازل كثيرة من أهلها بسبب النزوح[1] أو بسب الوفاة بالحرب، فقسم المسلمون هذه المنازل، وأبقوا التي تمّ الصلح عليها لأهلها فمساكنهم وكنائسهم لم تُسكن ولم تقسَّم[2].

من المرجح أن المدينة لم تجذب إليها أعداداً كبيرة من الفاتحين في بادئ الأمر، لعدم توافر المنازل من جهة، وعدم رغبة العرب المسلمين في الاستقرار فيها، يذكر اليعقوبي أن منازل القبائل كانت في ظاهر البلد لا في داخله، لأنَ ظاهر دمشق أكثر سعة[3]. ويؤكد ذلك النص الذي أورده ابن عساكر[4]. من أنه لمّا أظهر الله المسلمين على بلاد الشام، وصالحوا أهل دمشق، كرهوا أن يقيموا بالبلدان دون أن يتم ظهورهم وإثخانهم في عدو الله، فعسكروا في مرج بردى ما بين المزة إلى مرج شعبان، جنبي بردى، مروجاً كانت مباحة فيما بين أهل دمشق وقراها ليست لأحد منهم، فأقاموا بها حتى أوطأ الله بهم المشركين ذلاً وقهراً، فأحيا كل قوم محلهم وبنوا فيها. فرفع ذلك إلى الخليفة عمر بن الخطاب، فأمضاه لهم، فبنوا الدور ونصبوا الشجر، ثم أمضاه لهم الخليفة عثمان بن عفان كذلك[5].

وكان للغوطة دور في استقطاب عدد كبير من القبائل التي استقرت فيها، لأن فيها منفرجاً لهم ولمواشيهم.

وقد أورد ابن عساكر أسماء بعض الصحابة الذين أقاموا بدمشق والأماكن التي سكنوا فيها، فقد سكن أبو الدرداء في باب البريد، وكانت داره هذه هبة من معاوية، عرفت فيما بعد بدار العزّى[6]. وسكن واثلة بن الأسقع في الزلاقة داخل باب الصغير[7]. وسكن فضالة بن عبيد الأنصاري قاضي دمشق بعد أبي الدرداء بدرب الريحاني قبلي «الخضراء» قريباً من سوق

---

(1) البلاذري، فتوح . ص129.

(2) ابن منظور، محمد بن مكرم (ت711) . مختصر تاريخ دمشق لابن عساكر، تحقيق رياض عبد الحميد مراد، دار الفكر، دمشق 1984 ج3 ص214.

(3) اليعقوبي، البلدان، ص213.

(4) ابن منظور . مختصر تاريخ دمشق ج10 ص182.

(5) صلاح الدين المنجد، منازل القبائل العربية حول دمشق . مجلة المجمع العلمي العربي، دمشق م 30 ج1 1955. ص64.

(6) ابن عساكر، تاريخ دمشق، م 2 قسم 1 ص129 . ابن طولون . قضاة دمشق، تحقيق صلاح الدين المنجد، المجمع العلمي العربي، دمشق 1956 ص1-2.

(7) ابن عساكر ، م2 قسم 1، ص58، ص124، ابن كثير، البداية والنهاية دار الكتب العلمية، بيروت، ط3 1407-1987، ج9 ص64.

القمح، ويذكر ابن سعد أن فضالة ابن عبيد قام ببنائها[1]. وأقام بعض الأنصار في نواحي السوق عند باب توما[2]، وبعضهم الآخر بباب البريد عند سوق القمح فعرفت الدروب التي أقاموا فيها بدرب الأنصار[3].

كان الغالب على أهل دمشق القبائل اليمانية مع قلة من قيس وقريش[4]، بينما نزلت قبائل قيسية ولاسيما بني مُرَّة في الغوطة وحوران والبثنية والظاهر والغور والجولان ووجدت غسان في الغوطة، وكلب في السويداء[5].

ويذكر الهمذاني في كتابه «صفة جزيرة العرب» أن قبائل كلب بقيت طوال العصر الأموي مسيطرة على منطقة البادية، وكانت مساكنها في السماوة ولا يخالط بطونها في السماوة أحد[6].

ويلاحظ على ضوء المعلومات القليلة التي وردت عن الصحابة الذين استوطنوا دمشق أن مناطق باب البريد وباب توما وباب الجابية وباب الفراديس قد جذبت إليها أعداداً أكثر من غيرها من المناطق الأخرى. ويلاحظ بشكل عام أن المناطق الغربية من دمشق كانت أكثر استقطاباً للمسلمين عند الفتح، وهذا يدل على أن سكان المناطق الشرقية قد بقوا في مساكنهم ولا سيما محلتي اليهود والنصارى.

كان لخروج عدد كبير من الصحابة الذين شاركوا في الفتح من المهاجرين والأنصار والذي بلغ عددهم حسب ما ورد في كتاب الطبقات 113 صحابياً[7]. دور كبير في إرساء قواعد الدين وتفقيه الناس وتعليمهم دينهم وسننهم، فكانوا أساتذة لمن خلفهم، وقد تفقه معظم أفراد الطبقة الأولى من التابعين في الشام على يد عبادة بن الصامت، وأبي الدرداء، ومعاذ بن جبل[8]، وكلهم من الأنصار، بالإضافة إلى أخذهم الحديث عن أبي بكر وعمر. فمنذ أن كتب يزيد بن أبي سفيان (ت18هـ) والي جند دمشق إلى عمر بن الخطاب بأن أهل الشام كثير، وقد احتاجوا إلى من يعلمهم القرآن ويفقههم بالدين، أرسل عمر معاذ بن جبل وعبادة بن الصامت، وأبا

---

(1) ابن سعد، كتاب الطبقات، دار صادر، بيروت 1985، ج7 ص401.

(2) ابن عساكر، ج2 قسم 1 ص137.

(3) المصدر السابق، ص139، الصفدي، أمراء دمشق ص29.

(4) اليعقوبي، البلدان ص326.

(5) المصدر السابق، ص325-326.

(6) الهمذاني . صفة جزيرة العرب، تحقيق علي الأكوع، منشورات دار اليمامة، الرياض ص272-274.

(7) ابن سعد، الطبقات، ج7 قسم 2 ص111-151.

(8) عبد القادر بدران، تهذيب تاريخ دمشق الكبير للإمام الحافظ ابن عساكر. دار المسيرة بيروت، 1399/1979، ج6 290، 343، ج 7 ص213.

الدرداء، وطلب منهم أن يبدأوا بحمص، ثم أن يخرج واحد منهم إلى دمشق وآخر إلى فلسطين، فأقام عبادة في حمص، وخرج أبو الدرداء إلى دمشق، ومعاذ إلى فلسطين[1].

بالإضافة إلى هؤلاء الصحابة الذين كان يحوطهم المسلمون بكثير من الاحترام والرعاية، كان للصحابة المراتب القيادية في حركة الفتح في الشام، كأبي عبيدة بن الجرّاح، وخالد بن الوليد، ويزيد بن أبي سفيان، وشرحبيل بن حسنة، وسعيد بن عامر بن حذيم، وعمير بن سعيد ومعاوية بن أبي سفيان، وقد توفي أبو عبيدة، ويزيد، وشرحبيل في طاعون عمواس سنة 18هـ وتوفي الباقون في أواخر خلافة عمر وأوائل خلافة عثمان بن عفان، أما معاوية بن أبي سفيان الذي كان له دور كبير في فتح عدد من مدن الساحل، فقد استطاع أن يحتل مكانة رفيعة في الشام فهو من أصحاب رسول الله (ص)، كما أنه حصل على ثقة أبي بكر وعمر وعثمان، فولاه عمر جند دمشق والأردن إثر وفاة أخيه[2]، ثم جمع له عثمان الجزيرة والشام كلها[3]، وتمتع معاوية في خلافة عثمان، بصلاحيات واسعة[4]، استطاع أن يستغلها في جعل ولاية الشام وحدة منسجمة تنقاد له[5].

في سنة 41هـ آلت الخلافة إلى معاوية بن أبي سفيان، وغدت الشام الولاية المركزية في العصر الأموي (41–132هـ) ولم تعد دمشق قصبة لجند الشام فقط، وإنما عاصمة لدولة مترامية الأطراف وصلت في خلافة الوليد بن عبد الملك (86–96هـ) إلى المغرب الأقصى والأندلس غرباً وإلى منطقة ما وراء النهر وكشمير على حدود الصين شرقاً، وتدفقت إلى بيوت أموالها فائض أموال الولايات وخمس الغنائم[6].

وبقيت دمشق العاصمة الرسمية للدولة الإسلامية، حتى خلافة مروان بن محمد آخر خلفائها (127–132هـ) الذي نقل بيوت الأموال والخزائن إلى الجزيرة[7].

---

(1) المصدر السابق، ج7 ص213.

(2) الطبري، تاريخ ، ج 4 ص62، ص289.

(3) البلاذري، فتوح، ص183، 188، 189.

(4) الطبري، تاريخ، ج 4 ص331.

(5) المصدر السابق، ج4 ص562، ابن الأثير. الكامل في التاريخ، إدارة الطباعة المنيرية، ج3 ص197، القزويني، آثار البلاد وأخبار العباد دار صادر، بيروت، ص206.

(6) ابن أعثم الكوفي، الفتوح، 7 أجزاء، تحقيق محمد عبد المعيد خان، 1388–1394/1968–1974. ج4 ص181، الطبري، تاريخ ج5 ص403، 509، ج6 ص43–44، 105، ابن عبد الحكم، فتوح مصر وأخبارها، مطبعة بريل، ليدن 1930 ص102.

(7) الأزدي، أبو زكريا يزيد بن محمد، تاريخ الموصل، تحقيق الدكتور علي حبيبة، القاهرة 1387هـ /1967، ص68.

وقد دفن كل من معاوية ويزيد ومروان بن الحكم. وعبد الملك بن مروان والوليد بن عبد الملك بدمشق[1]. بينما دفن عمر بن عبد العزيز بدير سمعان[2] بنواحي حلب، ودفن هشام بن عبد الملك بالرصافة[3].

من المؤكد أنّ معاوية أقام في دمشق طوال إمارته وخلافته، ولم يكن يغادرها إلا لأسباب قاهرة، وكذلك فعل عبد الملك بن مروان، أما بقية الخلفاء فيظهر أنهم كانوا يقيمون في أماكن مختلفة، وإن بقيت دمشق هي المركز الذي تتم فيه بيعة الخلفاء وما يتبع ذلك من مراسيم، فهشام بن عبد الملك جاءه البريد بشارتي الخلافة، العصا والخاتم، وهو بالزيتونة، ولكنه لم يلبث أن توجه إلى الرصافة، ثم ركب من الرصافة حتى أتى دمشق، فبويع بها في اليوم الأول من رمضان سنة 105هـ[4].

لمّا آلت الخلافة إلى الأمويين، أخذ العمران يتسع في دمشق لاستقطابها المهاجرين من أنحاء الدولة ولاسيما أهل الحجاز الذين أطلق عليهم اسم الجالية[5].

وكثرت القصور التي شيدها الأمويون في مختلف أنحاء دمشق حتى إن اليعقوبي يذكر أن أكثر منازل دمشق هي للأمويين[6]. وكان رائد الأمويين في العمارة هو معاوية بن أبي سفيان الذي قام ببناء قصر «الخضراء» الذي اتخذه دار إمارة[7]، ويبدو أن تسميته بالخضراء كان نسبة إلى قبته وجدرانه التي طليت باللون الأخضر، واتخذ معاوية داراً عرفت فيما بعد بدار ابن محرز، وهبها معاوية لابنه يزيد وكانت من صداق أم خالد بن يزيد[8]. واشترى عبد الملك الخضراء من خالد بن يزيد بأربعين ألف دينار وأربع ضياع بأربعة أجناد وهي عمواس بفلسطين، وقصر خالد من الأردن، وأندركسيان من دمشق، ودير زكّي من حمص، وقد تحولت الخضراء

(1) الفقيه أبو الحسن علي بن أبي عبد الله محمد بن أبي السرور، بلغة الظرفاء في ذكر تواريخ الخلفاء، مصر 1909/1327، ص18، 19، 22، 23، المسعودي مروج الذهب ومعادن الجوهر، 4 أجزاء، دار الأندلس، ج3 ص53، 89، 91، القلقشندي، مآثر الأناقة في معالم الخلافة، الكويت 1964، ج1 ص111، 117.

(2) الطبري، ج6 ص565.

(3) المصدر السابق ج7 ص200.

(4) المصدر السابق، ج7 ص25. مؤلف مجهول، العيون والحدائق في أخبار الحقائق، (من خلافة الوليد بن عبد الملك إلى خلافة المعتصم) مكتبة المثنى، بغداد، ص82، ابن الوردي تاريخ ابن الوردي، النجف 1969، ص247.

(5) الزبيري، نسب قريش، تحقيق ليفي بروفنسال، دار المعارف، ص314.

(6) اليعقوبي، البلدان، ص326.

(7) ابن كثير . البداية والنهاية، ج9 ص149–150.

(8) المصدر السابق ج6 ص185.

في العهد العباسي إلى مركز للشرطة وسجن[1]. ويذكر المهلبي (ت380هـ) أن الخضراء دار معاوية «هي الآن مجلس للشرطة ودار للضرب» (أي سك النقود) [2].

في العهد المرواني (65–132هـ) ازدادت قصور الأمويين ومنازلهم داخل دمشق وخارجها[3]. وتزايد عدد القبائل التي نزلت الشام تزايداً سريعاً، فقد بلغ عدد المسجلين في ديوان العطاء في حمص في خلافة مروان بن الحكم (ت65هـ) من اليمانية فقط 20 ألفاً[4]، وفي ديوان دمشق في خلافة الوليد بن عبد الملك (86–96هـ) 45 ألفاً[5]، وبلغ أهل دمشق من العرب 84 ألفاً سنة 124هـ ومقاتلتهم 50 ألفاً[6].

وترد أسماء دور في دمشق لكبار المتنفذين في الدولة، أمثال الحجاج بن يوسف الثقفي الذي كانت له عدة دور[7]، وروح بن زنباع الجذامي الذي امتدحه عبد الملك بقوله: «إنه شامي الطاعة، عراقي الخط، حجازي الفقه، فارسي الكتابة»[8].

وقبيصة بن ذؤيب الإمام الكبير الفقيه الخزاعي المدني ثم الدمشقي الوزير[9]، وكانت داره بباب البريد، آلت لابنه إسحاق الذي كان متولياً لديوان الزمنى أيام الوليد بن عبد الملك[10]. وخالد بن عبد الله القسري والي العراقين (105–120هـ) في خلافة هشام بن عبد الملك، وإليه ينسب الحمام المقابل لقنطرة سنان بباب توما[11]. وسفيان بن الأبرد الكلبي من كبار قادة بني أمية، كانت له دار في سوق الصياقلة وآخرى بجيرون[12]. وامتد العمران في ظاهر دمشق إلى

---

(1) ابن منظور، مختصر تاريخ دمشق، ج3 ص48، 89.

(2) صلاح الدين المنجد، مدينة دمشق عند الجغرافيين والرحالة المسلمين، دار الكتب الجديد، بيروت 1967، ص85.

(3) ابن منظور، مختصر تاريخ دمشق، ج5 ص213، ج8 ص855، ج13 ص22. ج15 ص264.

(4) الأصفهاني، الأغاني، 18 جزء تحقيق مصطفى السقا، مطبعة دار الكتب المصرية القاهرة 1927 . 1961، ج16 ص34.

(5) مؤلف مجهول . العيون والحدائق في أخبار الحقائق، مكتبة المثنى، بغداد ص5.

(6) الطبري، ج7 ص267، بدران . تهذيب تاريخ دمشق ج3 ص62.

(7) ابن منظور، مختصر تاريخ دمشق ج8 ص78.

(8) الجهشياري، كتاب الوزراء والكتاب، تحقيق مصطفى السقّا، إبراهيم الأبياري، عبد الحفيظ الشابي، ط 1357هـ/1938م، ص 33. ابن منظور ج15، 312، 313.

(9) الذهبي، سير أعلام النبلاء 8أجزاء، مؤسسة الرسالة، ط1 1401هـ/1981 ج4 ص282.

(10) ابن منظور، ج4 ص308.

(11) النعيمي، الدارس في تاريخ المدارس، ج1 ص 560.

(12) ابن منظور، ج10 ص19.

محلة الراهب، وممن سكن بها «محمد بن مسلم بن شهاب الزهري»[1] وكان السبب في امتداد العمران خارج دمشق هو ضيق مساحة المدينة المسورة، فتوسعت نحو الشمال الغربي في العقيبة وباب الفراديس وإلى الغرب نحو باب الجابية على طريق القنوات وإلى الجنوب الغربي حيث قصر الحجاج وقصر عاتكة بنت يزيد، وقد اندثرت هذه القصور والدور جميعها التي يرد ذكرها في المصادر، ولم يبق إلا الجامع الأموي الكبير شاهداً على ما حققه الأمويون في المجال العمراني في دمشق. هذا إذا تركنا جانباً المسجد الأقصى وقبة الصخرة في القدس. والقصور التي شيدها الأمويون في البادية والتي لا تزال آثارها قائمة حتى يومنا هذا.

غدت دمشق في العصر الأموي مركزاً حضارياً يجتذب الشعراء من العراق والحجاز، يمتدحون خلفاء بني أمية الذين كانوا يحرصون على إكرامهم. خلا عمر بن عبد العزيز الذي كان يفضل إكرام العلماء، ولكن عبد الملك بن مروان (65–86هـ) لم يأذن في بادئ الأمر ولم يسمع من شعراء مضر لأنهم كانوا من أنصار عبد الله بن الزبير، ولم يأذن لجرير إلا بعد تدخل من الحجاج بن يوسف الثقفي الذي أكّد لعبد الملك أنه لم يكن ممن والى ابن الزبير، وأنه لم ينصره بيده ولا لسانه، ومع ذلك بقي عبد الملك مفضلاً للأخطل التغلبي (من قبائل ربيعة) ولعدي بن الرقاع العاملي اليماني[2].

وكانت دمشق أول عاصمة أنشئت فيها دار ترجمة، وكان خالد بن يزيد بن معاوية أول من جمعت له الكتب وجعلها في خزانة في دمشق، ويروى أنه استعان براهب رومي يسمى مريانوس الاسكندري المصري ليعلمه الكيمياء[3]، وذكر الجاحظ أنه أول من ترجمت له كتب النجوم والطب والكيمياء[4]. وفي أخبار عمر بن عبد العزيز أنه أمر ماسرجويه البصري أن يترجم من السريانية إلى العربية كتاباً في الطب للقس أهرن بن أعين[5]، وكان عمر بن عبد العزيز قد وجده في **خزائن الكتب** فأمر بإخراجه، ووضعه في مصلاه، واستخار الله في إخراجه للمسلمين للانتفاع به، فلما تمَّ له ذلك أربعون صباحاً أخرجه للناس وبثّه بين أيديهم، ويروى أن سالماً مولى هشام بن عبد الملك وكاتبه، ترجم بعض الرسائل لأرسطوطاليس[6].

---

(1) أبو زرعة، تاريخ أبي زرعة، تحقيق شكر الله بن نعمة القرجاني، مطبوعات مجمع اللغة العربية بدمشق. ج2 ص703، ابن منظور ج25 ص125.

(2) الأغاني، ج8 ص80.

(3) زهير حميدان، أعلام الحضارة العربية الإسلامية في العلوم الأساسية والتطبيقية المجلد الأول، وزارة الثقافة، دمشق 1995، ص26. ابن خلكان، وفيات الأعيان ج1 ص168.

(4) المرجع السابق، ص26.

(5) ابن أبي أصيبعة . عيون الأنباء في طبقات الأطباء، تحقيق نزار رضا، منشورات دار مكتبة الحياة، بيروت ، ج1 ص163.

(6) النديم، الفهرست ص171.

وفي العصر الأموي، نبغت عائلة «الدمشقي» التي كان مسقط رأس جميع أفرادها مدينة دمشق، وكانت أولى العائلات الرائدة التي اختصت بممارسة المهن الصحية المختلفة كالطب السريري والوقائي وطب العيون والصيدلة، وقد زاول أفرادها هذه المهنة بنجاح كبير مدة دامت حوالي 57 . 225هـ / 677 . 841م.

وكان أبو حكم (أو الحكم) الدمشقي هو جد هذه العائلة، وشهد له المؤرخون بأنه كان عارفاً بالأدوية، وأصناف المعالجات الطبية therapeutics ، عمل طبيباً في خدمة الخليفة معاوية بن أبي سفيان الذي كان يعتمد عليه في تركيب المستحضرات الصيدلانية للمعالجة والشفاء، ومنها أيضاً أدوية قوية وسامة كان واصفاً لها كخبير في معرفة العقاقير وأفعالها وتأثيراتها، وعندما ولّى معاوية ابنه يزيد إمارة الحج إلى مكة المكرمة أرسل معه الطبيب أبا الحكم[1]. ثم التزم بعد ذلك في الخدمة الطبية للخليفة عبد الملك وابنه الوليد (ت96هـ) وأفراد العائلة المالكة، كاسباً ثقتهم في الرعاية الصحية. عُمّر أبو الحكم طويلاً حتى تجاوز المئة ولحق الحكم بأبيه في إتقان المهارات والمعالجات الطبية والممارسة في دمشق، وإن كنا لا نعرف لأي منها آثاراً خطية باقية[2].

أما الحفيد، أبو الحسن عيسى بن مسيح بن الحكم بن أبي الحكم، فكان أكثر أفراد هذه العائلة شهرة، وأغزرهم علماً، ولد في دمشق زمن الخليفة هشام بن عبد الملك حوالي سنة 122هـ/739م وتوفي زمن الخليفة العباسي المعتصم سنة 227 وترك لنا دون سواه آثاراً خطية باقية في أصول العلوم الطبية والمعالجات وقوانينها، وأهمها الرسالة الهارونية نسبة إلى الخليفة هارون الرشيد (170–193هـ) اعترافاً بفضله في إحياء العلوم ولاسيما الطبية منها، أيام عمله طبيباً خاصاً في البلاد ببغداد[3].

وعني أهل الشام بالأنساب وبتاريخ العرب قبل الإسلام، إضافة إلى دراسة السيرة ومغازي رسول الله (ص) والفتوح التي سادت عصر الخلفاء الراشدين، وكان اهتمام أهل دمشق بتلقي العلوم كبيراً جداً حتى قيل إن كل عمود من أعمدة جامع دمشق كان يضم شيخاً، وعنه يكتب الناس العلم[4]. وقد قيل أيضاً: من أراد العلم فلينزل دارياً من عنس وخولان، إذ أن فيها

---

(1) سامي حمارنة . تاريخ تراث العلوم الطبية عند العرب والمسلمين، عمان . إربد . جامعة اليرموك. بحث ألقي في المؤتمر الدولي الخامس لتاريخ بلاد الشام، وطبع في كتاب "بلاد الشام في العصر العباسي"، عمان 1412/ 1992 ص541–542.

(2) المرجع السابق، ص542.

(3) القفطي، تاريخ الحكماء، تحقيق جوليس ليبرت ليبزج، 1903 ص178، 180، 196، 249–250.

(4) بدران، تهذيب تاريخ دمشق، ج 1 ص70.

مسجدان واحد لعنس والآخر لخولان «فإذا كان هذا في أهل داريا وهي قرية من قرى دمشق فما ظنك بأهل البلد الكبير الذي حوى الخلق»[1].

وكان لاهتمام خلفاء بني أمية بالتاريخ الفضل في وضع البذور الأولى لكتابة التاريخ العربي في بلاد الشام، وكان الخليفة معاوية أول من اهتم بهذه المعرفة التاريخية وشجعها والتي شملت فروعاً من المعرفة كالأنساب والمغازي والسير، وقد استعان معاوية ببعض العلماء اليمانيين لتحقيق هذه الغاية، أشهرهم عبيد بن شرية الجرهمي (ت70هـ) الذي استدعاه ليروي له الأخبار عن الماضين من العرب وغيرهم، ولاسيما ملوك اليمن وتواريخ حكمهم، فحدثه في مجالس كثيرة عن وقائع العرب وأشعارهم وأخبارهم وأمر معاوية كُتَّابه بتدوين هذه المعارف وتسجيلها ونسبتها إلى عبيد بن شرية خوفاً عليها من الضياع ليحفظ لصاحبها حقه الأدبي، وهذا يدل على وعي مبكر بقدر العلماء ورواة الأخبار[2]. وقد دونت هذه المعلومات تحت عنوان «كتاب الملوك وأخبار الماضين»[3]. وطبع الجزء الموجود منه في حيدر آباد الدكن سنة 1347هـ/1928م.

لم يقتصر دور معاوية بن أبي سفيان على استدعاء عبيد بن شرية للاطلاع على المعرفة التاريخية، وتشجيع تدوينها وشيوعها في بلاد الشام، بل اعتمد على مصدر محلي لا يمكن الجزم في تحديد جذوره تماماً، فالمسعودي الذي يصف يوماً كاملاً من أيام الخليفة الأموي معاوية، يذكر أنه كان يجتمع بعد صلاة العشاء بخاصة الخاصة والوزراء والحاشية فيؤامره الوزراء فيما أرادوا وأصدروا من ليلتهم ثم «يستمر إلى ثلث الليل في أخبار العرب وأيامهم والعجم وملوكها وسياستها لرعيتها وسائر ملوك الأمم وحروبها ومكايدها، وغير ذلك من أخبار الأمم السالفة، ثم يدخل فينام ثلث الليل ثم يقوم فيقعد فيحضر الدفاتر فيها سير الملوك وأخبارها، فيقرأ ذلك عليه غلمان له مرتبون وقد وكلوا بحفظها وقراءتها، ثم يخرج فيصلي الصبح»[4].

وشجع خلفاء بني أمية دراسات الأنساب التي خدمت علم التاريخ في المادة وفي خطة الكتابة، إذ أن الحاجات الإدارية كتنظيم العطاء، وإسكان القبائل الأمصار أدَّت إلى وضع سجلات بالأنساب وعززت الاهتمام بها، فظهر النسابون الأولون في العصر الأموي، ومن

(1) المصدر السابق، ج1ص71.

(2) مصطفى الشكعة، مناهج التأليف عند علماء العرب . قسم الأدب، دار العلم للملايين، بيروت 1974 ص51.

(3) النديم . الفهرست، ص132.

(4) المسعودي . مروج الذهب ج3 ص29–30.

أشهر النسابين الذي قرَّبهم معاوية، دغفل بن حنظلة البكري (ت65هـ)[1] الذي ضمه معاوية لتعليم ابنه يزيد[2]، وسار يزيد بن معاوية على خطى والده، فقرَّب علاقة بن كريم الكلابي أحد تلامذة عبيد بن شرية الجرهمي وجعله من سُمّاره، وكان علاقة عالماً بالأنساب والأخبار وأحاديث العرب القديمة، وله كتاب في «الأمثال» رآه محمد بن إسحاق النديم[3].

واشتهر أفراد من قبيلة كلب المعروفة بولائها للأمويين، في علم الأنساب، مثل الأبرش الكلبي الذي كان مصاحباً للخليفة هشام بن عبد الملك وهو أمير، فلما صار خليفة غدا وزيراً له[4].

ويشير الدينوري إلى أن سليمان بن عبد الملك (96–99هـ) ولّى الكلبي تأديب ابنه، ولكنه لم يذكر اسمه الكامل، وربما كان هذا الكلبي هو محمد بن السائب الكلبي (ت146هـ) أو الأبرش الكلبي، وقد ألزم الخليفة سليمان هذا المعلم تعليم ابنه القرآن والفرائض والسنن، إضافة إلى أيام الناس والشعر فإنه ديوان العرب[5].

وأولى خلفاء بني أمية اهتمامهم بالمغازي والسير، وشجعوا على دراستها والتعمق فيها في بلاد الشام، ومن أشهر من تعاون معهم في هذا المجال، عروة بن الزبير بن العوّام (ت94هـ) أحد فقهاء المدينة السبعة، والذي يعد أول من ألّف كتاباً في المغازي[6]. وكان اتصاله بعبد الملك بن مروان وثيقاً، فقد وفد عليه في دمشق أكثر من مرة. وقد درس «هوروفيتش» ما بقى لدى الطبري من الروايات التاريخية المتعلقة بحياة الرسول (ص) والتي رواها عروة بن الزبير، فتبين له أنها من خلال إسنادها، عبارة عن أجوبه على رسائل بعثها عبد الملك بن مروان إلى عروة، فأجابه عليها، واستنتج من ذلك أنها أقدم ملاحظات مدونة بقيت لنا عن حوادث معينة في حياة الرسول (ص) وهي في الوقت نفسه أقدم آثار النثر التاريخي العربي[7].

ومن العلماء الذين استعان بهم الخلفاء الأمويون لنشر الوعي التاريخي في بلاد الشام، وحث الناس على الاهتمام بالسير والمغازي عاصم بن عمر بن قتادة (ت120هـ) الذي وفد على الخليفة عمر بن عبد العزيز، فقضى دينه وأمره أن يجلس في مسجد دمشق ليحدث الناس

(1) النديم . الفهرست ص131، ابن حزم الأندلسي، جمهرة أنساب العرب نشر وتحقيق ليفي بروفنسال، دار المعارف ، مصر ص319.

(2) محمد بن حبيب، كتاب المحبر، حيدر آباد الدكن، 1391هـ/1942 ص478.

(3) النديم، الفهرست ص132. بروكلمان، تاريخ الأدب العربي ج1 ص261.

(4) اليعقوبي، ج 2 ص328. الجهشياري، الوزراء والكتاب، ص59، ويحدثنا الطبري أن هشاماً رفض أن يوافق على شروط الصلح بين السغد والمسلمين التي عقدها نصر بن سيار والي خراسان فلما كلمه الأبرش وافق على تلك الشروط، ج 7 ص192.

(5) الدينوري . الأخبار الطوال، تحقيق عبد المنعم عامر، القاهرة، 1960 ص330

(6) شاكر مصطفى . التاريخ العربي والمؤرخون، الجزء الأول، دار المعارف للملايين بيروت، ط 1978. ط1979، ص152.

(7) هيروفيتش . المغازي الأولى، ترجمة نصار، ص20–21 شاكر مصطفى التاريخ والمؤرخون ص153.

بالمغازي ومناقب الصحابة[1] ويبدو أن الدافع الذي شجع الخليفة عمر بن عبد العزيز على الاستفادة من عاصم هو اهتمامه الشديد بسيرة الرسول (ص) ورغبته في أن تشيع دراسة المغازي والسير على أوسع نطاق بين أهل دمشق على يد رجل من الثقات. معروف بعلمه وتبحره في هذا الموضوع فكان لهذه الخطوة أهمية بالغة في تقدّم دراسة المغازي التي هي أحد فروع علم التاريخ في بلاد الشام.

ويعد محمد بن مسلم بن شهاب الزهري (ت124هـ) من أشهر العلماء الذين بثوا المعرفة التاريخية في بلاد الشام في العصر الأموي. فهو وإن كان من أقطاب مدرسة المدينة المنورة التاريخية، إلا أنه قَدَّم أيضاً خدمة كبيرة لبلاد الشام بتردده عليها وإقامته في دمشق ونشر علمه بين أهلها، حيث أنه وفد على عبد الملك وغدا أثيراً عنده[2]، وعند ولديه الوليد وسليمان وعند عمر بن عبد العزيز الذي أمره بتدوين الحديث، واستقضى يزيد بن عبد الملك الزهري، وكان حظياً عند هشام بن عبد الملك وحَجَّ معه وجعله معلماً لأولاده[3].

لم تقتصر دراسات الزهري على الأحاديث والمغازي بل شملت الأنساب وتاريخ صدر الإسلام، وقد قدَّمت هذه الدراسات أرضية متينة لعلم التاريخ العربي عامة، وفي بلاد الشام بشكل خاص لأنه نشر كتبه بين الجمهور وحث على ذلك، فكان يحذّر من «غلول الكتب» أي حبسها عن قراءتها، وكان يفتخر بنشر العلم، فيقول: «ما صبر أحد على العلم صبري ولا نشره أحد نشري»[4].

ونبغ في دمشق عدد من أهل العلم، منهم رجاء بن حيوة الكندي (ت112هـ) الفقيه العالم الذي كان يجالس عمر بن عبد العزيز، وكان قبل ذلك مستشار سليمان بن عبد الملك ومكحول مولى بني هذيل فقيه الدمشقيين، وأحد أوعية العلم والآثار (ت113هـ) وعبد الله ابن عامر اليحصبي القارئ والمحدث أحد القرّاء السبعة من التابعين من أهل دمشق (ت118هـ) [5]. وسليمان بن حبيب المحاربي (ت126هـ) قاضي دمشق أربعين سنة[6]، وقد ورد في تاريخ داريا أن سليمان بن حبيب كان قاضي الخلفاء، إذ كان قاضياً لعبد الملك والوليد وسليمان وعمر بن عبد العزيز، ويزيد بن عبد الملك، هذا مع أننا نقرأ عن قضاة آخرين في عهد هؤلاء الخلفاء مما

---

(1) المرجع السابق، ص156.
(2) الذهبي . سير أعلام النبلاء، ج5 ص332.
(3) ابن سعد، طبقات م 7 ص447، 474، ابن كثير . م9 ص341-342.
(4) الأصبهاني . حلية الأولياء . ج3 ص366، حسين نصار . نشأة التدوين التاريخي عند العرب، بيروت، 1980 ص64.
(5) ابن طولون . قضاة دمشق، ص5.
(6) الخولاني، تاريخ داريا، ص68.

يدفعنا للتساؤل، فيما إذا كان هذا اللقب يعني رتبة رسمية، أم كان هذا الخلع من الناس كدليل على علو كعبه في العلم والقضاء.

وأوجد تنظيم الدواوين، وظهور دواوين جديدة في الشام، حاجة ملحة إلى كتاب ذوي اختصاصات ومؤهلات وكفاءات معينة، ومن يقرأ رسالة عبد الحميد(1)، كاتب مروان بن محمد آخر خلفاء بني أمية (127–132هـ) يدرك أنّ الكتاب قد أصبح لهم كيان واضح في حياة الدولة الأموية، وإذا قارنا بين ما كتبه عبد الحميد وما كتبه إبراهيم بن محمد الشيباني(2)، (ت298هـ) بعدما يزيد على قرن من الزمان، لما وجدنا فرقاً في هذه التوصيات، كما أنّ ابن خلدون (ت808هـ) يوردها كاملة في مقدمته نموذجاً لما يجب أن يتحلّى به الكتاب، مما يشير إلى أن طبقة الكتاب كانت قد بلغت في نهاية العصر الأموي مستوى راقياً وأنه توفر للكتاب في هذا العصر من وسائل التثقيف ما ساعدهم على تحقيق هذا المستوى.

ازدهرت دمشق اقتصادياً في العصر الأموي فقد شجع الأمويون الزراعة وساعدوا المزارعين بواسطة مشاريع الري التي كانت تساعد على زيادة الإنتاج، وهذا بدوره كان يؤدي إلى رفع مستوى معيشة السكان. ويذكر بليايف في كتابه «العرب والإسلام والخلافة العربية» أنه عندما حرَّر العرب بلاد الشام من البيزنطيين، كانت مساحة الأرض الصالحة للزراعة قد تقلصت كثيراً وتدنّى الإنتاج الزراعي إلى مستوى منخفض بسبب ما أسفرت عنه حروب الروم والفرس من سلب ونهب، ونتيجة للسياسة المالية التي اتبعها الإمبراطور هرقل، يضاف إلى ذلك أنّ وسائل الري من أقنية وترع قد تهدمت بسبب الإهمال، كما انخفض عدد سكان الريف الزراعي كثيراً بسبب نزوح الفلاحين عن ديارهم أو بسبب الوفيات من جرّاء الأوبئة المتعاقبة . هذه الأراضي لم تلبث تحت إشراف العرب المسلمين أن استحالت إلى حقول ومروج وحدائق وبساتين وكروم ذات عطاء عظيم(3).

من أهم الأنهار التي حفرت في العصر الأموي، نهر يزيد، حفره يزيد بن معاوية بن أبي سفيان وكان من قَبْلُ نهراً صغيراً يسقي ضيعتين في الغوطة. فلما أصبح خليفة ورأى تلك الأراضي الواسعة التي ليس فيها ماء أمر بحفر ذلك النهر الصغير وتوسيعَه، ويصف ابن عساكر يزيد بأنه كان مهندساً وأنه احتفر نهراً سعته ستة أشبار في عمق ستة أشبار(4). وكانت المياه توزع عن طريق الأقنية، وما يسمّى المواصي، كما كانت هناك أنهار عديدة متفرعة من

(1) الجهشياري كتاب الوزراء والكتاب، ص175 . القلقشندي، صبح الأعشى 14 جزء القاهرة 1331هـ/1913.
(2) إبراهيم بن محمد الشيباني، يعرف بالرياضي الكاتب، أديب أصله من بغداد، واستقر في القيروان وترأس الديوان لبني الأغلب.
(3) بلييايف، العرب والإسلام والخلافة العربية، بيروت الدار المتحدة للنشر، 1973، ص211.
(4) ابن عساكر، تاريخ مدينة دمشق، المجلدة الثانية، قسم 1 ص152.

بردى فكان الخليفة يعمد إلى توزيع المياه على هذه الأنهار عندما تقل المياه في بردى، ففي خلافة هشام بن عبد الملك (105-125هـ) شكا أهل بردى قلة الماء، فأمر القاسم بن زياد أن يوزع الماء عليهم، فأعطى نهر يزيد ست عشرة مسكبة، وأعطى الغور الكبير عشر مساكب، والغور الصغير خمس مساكب ونهر داريا ست عشرة مسكبة، وأعطى نهر تورة اثنتين وأربعين مسكبة، وفيه يومئذ أربع عشرة ماصية لتسقي، ليس عليها رحاً... فبلغ عدد الأنهار المتفرعة عن بردى في عهد هشام ما يزيد عن ثلاثة عشر نهراً.

ويعلق ابن عساكر على ذلك قائلاً: «فهذه الأنهار التي ينتفع بها الداني والقاصي، وينقسم فيها الماء في الأرضين في الجداول من المواصي، ويدخل من بعدها إلى البلد في القنى فينتفع به الناس الانتفاع العام ويتفرق في البرك والحمامات، ويجري في الشوارع والسقايات فذلك من المرافق الهنية والمواهب الجزيلة السنية»[1].

وكان لحرص معاوية والخلفاء من بعده على أن تسرع إليهم أخبار بلادهم من جميع أطرافها[2]. أن ازدادت العناية بالطرق وعمارتها، لأن استمرارية ورود الأخبار من العاصمة دمشق إلى الأمصار وبالعكس نحتاج إلى طرق جديدة ومأمونة، وهذه الطرق الجيدة كانت تسلكها القوافل التجارية في سيرها والجيوش في تحركاتها، ومن المعروف أن التجارة تحتاج في نشاطها وازدهارها إلى توافر عناصر متعددة أهمها انتشار الأمن، وسهولة الانتقال من مكان إلى آخر دون عوائق، وتوافر الحماية لأموال التجارة من المصادرة وغيرها، إلى جانب وجود أسواق مزدهرة تصرف فيها هذه البضائع، وهذه أمور كانت متوافرة بشكل عام للقوافل المارة ببلاد الشام في العصر الأموي في اتجاهها إلى دمشق التي غدت كذلك القاعدة والمنطلق لقافلة الحج الشامي، إذ إن مكة المكرمة بعد الفتوحات لم تعد محجاً للعرب في جزيرة العرب فقط وإنما محجاً لكل مسلم في أرض إسلامية، ولا منفذ للقادم إلى الحجاز من الشمال، دون المرور ببلاد الشام، وبما أن دمشق أصبحت العاصمة في العصر الأموي، فإن الركب كان يجتمع بها، وتتم الاستعدادات للخروج تحت إمرة الخلفاء أو من ينوب عنهم منها، وهذا كان له دور فعَال في حياة المدينة الاقتصادية، لأن عدد الذين كانوا بحاجة إلى الزاد والمؤن كان كبيراً لا أثناء إقامتهم في دمشق وحسب، بل للتزود للطريق إلى مكة، فالطريق إلى الحجاز طريق صحراوي، والحجاز نفسه كان بلداً فقيراً، فكان من المحتم على الحاج أن يحمل من الزاد ما يحتاجه مسافراً ذهاباً

(1) المصدر السابق، المجلدة الثانية، قسم 1 ص152.

(2) النويري ، نهاية الأرب في فنون الأدب، تحقيق محمد علي البجاوي، ح 21 ص236 القلقشندي ح 14 ص367 Ency.of Islam. Art. Barid.

وإياباً، ونظراً للمكانة الكبيرة للحج وارتباطه الوثيق بالدين الإسلامي، فإن طرق الحج لقيت العناية من الخلفاء والمسؤولين والوجهاء والموسرين، فكانوا يحرصون على إنشاء المنازل وإصلاح الطرق، يذكر الطبري أنه عندما قام الخليفة عمر بن الخطاب بأداء العمرة من المدينة إلى مكة، سأله أصحاب المياه أن يسمح لهم بإنشاء المنازل على طول الطريق بين مكة والمدينة، فسمح عمر بذلك على أن يكون ابن السبيل أحق بالظل والماء[1]. وتنافس أغنياء المسلمين في خدمة الطرق ووقف المشاريع الخيرية عليها لتوفير الراحة للمسافرين، ويروي الشافعي بسندٍ عن جعفر بن محمد عن أمية أنه كان يشرب من سقايات كان يضعها الناس بين مكة والمدينة[2]. ومن الطبيعي أن يولي خلفاء بني أمية اهتمامهم بطريق الحج الشامي، فهذا الطريق هو طريقهم سواء إلى الحجاز، أم إلى قصورهم ومنتجعاتهم التي أكثروا من إنشائها في بادية الشام وعلى طول طريق الحج الشامي.

لم تفصح المصادر المتقدمة عن أخبار القافلة الشامية في العهد الأموي، وتنظيمها وأسلوب تجهيزها وإدارتها وحمايتها وخدمات منازلها من دمشق إلى مكة المكرمة. ولكن المصادر ذكرت حج الخلفاء والأعيان من بني أمية وذكرت الحرص على توجيه الحج في موعده واختيار أميره[3]. ولكن يمكن تصور هذه الواجبات من خلال ما أوردته بعض المصادر المتأخرة، فهذه الواجبات ما هي إلا امتداد لما ابتكره الأمويون، لأن القافلة الشامية نشأت نشأة أموية، وقد جعل الجزيري واجبات أمير الحج عشرة . تدور حول توفير شروط الأمن والراحة والتموين، من نحو تأمين الماء والطعام للركب، والعبادة وتأدية الشعائر وتحديد المنازل للراحة والإقامة[4].

وذكرت المصادر أن معاوية بن أبي سفيان كان أول من طيب الكعبة بالخلوق والمجمر وأجرى الزيت لقناديل المسجد من بيت مال المسلمين[5]. وروى الطبري أن الوليد بن عبد الملك (86-96هـ) كتب في السنة الثالثة من خلافته إلى واليه على المدينة عمر بن عبد العزيز،

---

(1) الطبري، تاريخ ج4 ص69.

(2) الشافعي، أبو عبد الله محمد بن إدريس، الأم . القاهرة. 1968/1388 ج3 ص279.

(3) يورد خليفة بن خياط في تاريخه من كان أمير الحج في نهاية كل سنة، أما اليعقوبي فيذكر من تولى إمارة الحج في نهاية عهد كل خليفة من خلفاء بني أمية.

(4) عبد القادر محمد الجزيري الحنبلي . من أهل القرن العاشر الهجري، "الدرر الفرائد المنظمة في أخبار الحاج وطريق مكة المكرمة . 3 مجلدات، تحقيق حمد الجاسر منشورات دار اليمامة للبحث والترجمة، الرياض، 1403هـ/1983 ج1 ص217، 274.

(5) ابن فقيه الهمذاني، البلدان، ص20.

بتسهيل الثنايا في الطرق وحفر الآبار في المدينة وخرجت كتبه إلى البلدان[1]. ويحكي ابن الفقيه أن الخليفة الوليد قد حفر المياه في مختلف المنازل الواقعة على الطريق كما أنشأ عليه البيمارستانات للمرضى[2].

إذا تركنا جانباً العوامل السابقة والتي جعلت من دمشق مركزاً اقتصادياً هاماً، فإن الشام اكتسبت أهمية خاصة بعد الفتح واستقراره في العصر الأموي، لأنها أصبحت تقع في وسط العالم الإسلامي، وعند نهاية الطريق البري لتجارة الشرق الأقصى، وبما أن المناطق التي كانت تحت النفوذ الساساني والبيزنطي قد غدت تحت سيطرة العرب فقد نشط الطريق التجاري البحري المار عن طريق الخليج العربي. وزالت المراكز الجمركية القديمة التي كانت موجودة بين الدولتين، مما منح التاجر حرية الحركة، وساهمت الشام مساهمة ملحوظة في الحركة التجارية بين مختلف البلدان الإسلامية وأصبحت معبراً لتجارة الترانزيت بين الشرق والغرب، وبما أن دمشق العاصمة كانت تتمتع بكل ما يمكن أن يؤمن للقوافل احتياجاتها، وما يحقق للقائمين على القوافل راحتهم ولها موانئها على البحر المتوسط، فقد اجتذب الطريق التجاري المار من العراق عبر الفرات إلى دمشق القوافل طوال القرن الأول الهجري وطغى على الطريق الشمالي المؤدي إلى أنطاكية وانتعشت الموانئ التابعة لجند دمشق ولاسيما منها بيروت وطرابلس.

تبدّل الوضع في أواخر القرن الأول الهجري/ السابع الميلادي، نتيجة للتغير الذي أصاب طبيعة النزاع بين الأمويين والبيزنطيين، ذلك أن الأسلوب الذي اتبعه الأمويون في محاولاتهم للاستيلاء على القسطنطينية كان عسكرياً بحتاً، أما في محاولتهم الثالثة للقضاء عليها، تَدَخَّل العامل الاقتصادي. فبالإضافة إلى العداء البري والبحري، أضيفت الحرب الاقتصادية عندما سَكَّ عبد الملك الدنانير الذهبية المعربة الأولى بدلاً من استخدام الدنانير البيزنطية[3]. وأمر أن تزال الشارات والتعابير المسيحية من أوراق البردي التي كانت تصنع في مصر وأن تضاف التعابير الإسلامية[4]. وأن تعرَّب دواوين خراج الشام من الرومية (اليونانية) إلى العربية[5].

والواضح أن عبد الملك أراد بعمله هذا أن يحرر الدولة العربية الإسلامية من السيطرة البيزنطية اقتصادياً، وأن يقيم وحدة اقتصادية مستقلة، وأن يحقق نوعاً من الضغط الاقتصادي

(1) الطبري، ج6 ص437.

(2) ابن الفقيه، البلدان ص106.

(1) Archibald Lewis.R. Naval Power and Trade in the Mediterranean 500-1100 A.D.p. 81.

(4) البلاذري، فتوح ص241-242.

(5) البلاذري، ص298 . الجهشياري . كتاب الوزراء والكتاب، ص40.

على بيزنطة، إذ كان لا يمكن أن تظل الدولة العربية معتمدة في نشاطها الاقتصادي المتزايد على نقد أجنبي محدود الكمية باق من أيام الجاهلية أو يُورَّد من بلاد العدو عن طريق التجارة[1].

كان رد فعل حكام بيزنطة، أن عمدوا إلى تطبيق النظام التجاري المقيد الذي كان متبعاً ضد الإمبراطورية الساسانية، حيث كانت طرق التجارة والبضائع المستوردة كلها موجهة بدقة لمصلحة الإمبراطورية البيزنطية والدفاع عن مصالحها، كما أنها أغلقت البحر المتوسط في وجه الملاحة البحرية المنطلقة من البلاد العربية، وقد يفسر هذا توجه أسطول إسلامي ضخم أواخر سنة 99هـ نحو القسطنطينية، ولكن معظم هذا الأسطول تحطم نتيجة للنار الإغريقية والرياح العاتية[2].

فإذا تتبعنا أوضاع الشام سنة 135هـ، نجد أن دمشق قد خسرت مركزها التجاري المتميز كمحطة ترانزيت بين الشرق والغرب، وخسرت مكانتها عاصمة للخلافة الإسلامية إثر انتقال الحكم إلى العباسيين سنة 132هـ. وغدت العراق الولاية المركزية التي يمر بها الخط التجاري المتوجه إلى طرابزون المرفأ الأمين على البحر الأسود والذي سمح حكام بيزنطة بإدخال كل التجارة العربية إليها[3].

ابتدأ العباسيون حكمهم بهدم سور مدينة دمشق حجراً حجراً كما يقول المقدسي[4]. وخرّبوا دور الأمويين وعفوا آثارها واستصفوا أملاكهم، إلا أن ذلك لم يمنع الخلفاء العباسيين فيما بعد من الاهتمام بدمشق، وبناء سورها، وبناء دار سميت القصر[5]. وأرسل الخليفة المنصور بقية بن الوليد لمساحتها، وولى الربيع بن حظيان دار الضرب (السكة) بها[6].

وقام الفضل بن صالح بن علي العباسي والي دمشق في عهد المنصور بعمل أبواب

---

(1) كان عرب الجزيرة يعرفون النقود الذهبية والنحاسية البيزنطية لصلتهم الوثيقة بعرب الشام، يحمل التجار من عرب الجزيرة حاصلات اليمن والحبشة والسواحل الإفريقية وربما بعض ما يرد من الهند إلى الشام ويعودون بمنتجات الشام والنقود البيزنطية، وكانت النقود المتداولة قبل الإسلام وبعده، نقود فوكاس (602–610م) ونقود هرقل (610–641م) ولابد أن تكون بعض نقود الأباطرة السابقين موجودة بدليل أن النقود المقلدة من قبل العرب تحمل صورهم. كما يذكر البلاذري أن القراطيس كانت تدخل بلاد الروم من أرض العرب. وتأتي من قبلهم الدنانير. البلاذري، فتوح ص 241، محمد أبو الفرج العش النقود العربية الإسلامية، ص274.

(1) Lopez.Silk Industry in the ByzantimeEmpire, in Speculum1945 xx pp. 26-28.

(2) Op.cit.pp. 26-27.

(4) مطهر بن طاهر، البدء والتاريخ 6أجزاء، مكتبة الخياط، بيروت ح6 ص72. الطبري ح7 ص438.

(5) ابن شداد، الأعلاق الخطيرة ، (دمشق) ص37.

(6) ابن منظور ح5 ص233.

للمسجد، وبناء القبة التي في الصحن وهي التي عرفت بقبة المال[1]. وكانت دمشق قد أصيبت بزلزال في عهد المنصور احترقت فيه كتب الأوزاعي كما يذكر ابن عساكر[2]. ولما تولى المهدي الخلافة (158–169هـ) زار دمشق، فلما نظر إلى الجامع الأموي، قال لكاتبه عبيد الله بن الأشعري «سبقنا بنو أمية بهذا المسجد الذي لا أعلم على ظهر الأرض مثله، وبنبل مواليهم وبعمر بن عبد العزيز»[3]، وأضاف المهدي على المسجد قبة جديدة في الناحية الغربية من صحنه سميت بقبة عائشة وذلك في حدود سنة 160هـ، وجعلوها لحواصل الجامع وكتب أوقافه[4].

ولما دخل المأمون دمشق (ت218هـ) نظر إلى جامعها، وكان معه أخوه المعتصم وقاضيه يحيى بن أكثم قال: ما أعجب ما فيه؟ قال المعتصم، هذه الأذهاب، وقال يحيى ابن أكثم: هذا الرخام وهذه العقد، فقال المأمون: «إني إنما أعجب من حسن بنيانه على غير مثال متقدم»[5]. وقد جعل المأمون إقامته في الشام مابين 214–218هـ أثناء غزوه لبلاد الروم، واتخذ دير مُرَّان في دمشق مقرّاً له[6]. وأجرى الماء إلى معسكره من نهر منين، وبنى قبة في أعلى جبل دير مُرّان، وصيّر مرقباً في أعلاها النار، كي ينظر إلى مافي عسكره إذا جنّ الليل[7]. وفي أيام المعتصم بدأ العمران يمتد خارج الأسوار ولاسيما خارج باب الفراديس، وأبدى الناس اهتماماً بفلاحة الأرض، وغرس الأشجار، وجرّ الماء إلى الضياع خارج الأسوار، وهذه من العوامل التي ساعدت على امتداد الرقعة العمرانية[8].

وكادت دمشق أن تعود ثانية عاصمة للدولة الإسلامية أيام المتوكل (ت247هـ) الذي انتقل إليها في صفر سنة 244هـ، وأمر بنقل الدواوين إليها والبناء فيها وتشييد قصر له بداريا، ولكن مقامه لم يطل فعاد أدراجه إلى بغداد[9].

---

(1) ابن منظور ج2 ص277.

(2) المصدر السابق ح14 ص323.

(3) ابن كثير . البداية والنهاية ح9 ص158.

(4) المصدر السابق، ح9 ص165.

(5) المصدر السابق، ح9 ص158.

(6) الطبري ح8 ص624 . مؤلف مجهول، العيون والحدائق، ص374–376.

(7) ابن عساكر . تاريخ دمشق، المجلدة الأولى، ص179.

(8) يذكر ابن القلانسي أنه بعد أن استولى الفاطميون على دمشق سنة 358هـ طمعت المغاربة في نهب القرى، وأنهم ألقوا النار في ناحية باب الفراديس. وكانت منطقة باب الفراديس من أحسن المناطق العمرانية في دمشق وكان هناك من البنيان الرفيع الغاية في الحسن.

(9) اليعقوبي، تاريخ ح2 ص224، المسعودي، مروج ح4 ص115، ابن كثير . البداية والنهاية ح10 ص360 ، 365.

وحين تعرَّضت دمشق لحريق سنة 264 وعند كنيسة مريم أمر أحمد بن طولون والي مصر والشام بإخراج سبعين ألف دينار تُعطى لكل من احترق له شيء، ويُقبل قوله ولا يستحلف عليه[1]. وبنى خمارويه بن أحمد بن طولون قصراً بدير مُرّان خارج دمشق، ويبدو أن هذا القصر اتخذ داراً للإمارة.

يمكن القول أنه على الرغم من أن دمشق فقدت مكانتها السياسية الرفيعة التي كانت لها في العصر الأموي، فإنها استمرت قصبة لجند دمشق أكبر أجناد الشام، ومنطلقاً لقافلة الحج الشامي، ومركزاً تجارياً هاماً لأنها بقيت ملتقى للقوافل التجارية القادمة من مصر والجزيرة العربية والعراق والشمال، والمنطلقة منها إلى هذه الأمصار، كما أنها حظيت باهتمام خلفاء بني العباس، ولا نبالغ إذا قلنا إن معظم الخلفاء العباسيين خلال هذه الفترة قد أمّوا دمشق وأقاموا فيها، يتضح ذلك من قول ابن عساكر «ولم يزل ملوك بني العباس تخف إلى دمشق طلباً للصحة وحسن النظر».

المصادر والمراجع:

1ـ ابن الأثير، (أبو الحسن علي بن أبي الكرم) ت 630هـ الكامل في التاريخ، إدارة المطبعة المنيرية.

2ـ ابن أبي أصيبعة (موفق الدين أبو العباس أحمد) ت 668هـ عيون الأنباء في طبقات الأطباء، تحقيق نزار رضا منشورات دار مكتبة الحياة، بيروت.

3ـ الأزدي (أبو زكريا يزيد بن محمد) ت 334هـ تاريخ الموصل، تحقيق علي حبيبة، القاهرة 1387هـ/1967م.

4ـ ابن أعثم الكوفي، ت 314هـ. الفتوح . تحقيق محمد عبد المعيد خان، 1388-1394هـ/1968 . 1974م).

5. البلاذري (أحمد بن يحيى بن جابر) ت 279هـ. فتوح البلدان . تحقيق محمد رضوان، المكتبة التجارية الكبرى، مصر.

6. بليايف، العرب والإسلام، والخلافة العربية، بيروت الدار المتحدة للنشر، 1973.

7ـ الجهشياري (محمد بن عبدوس) ت 331هـ كتاب الوزراء والكتاب، تحقيق، مصطفى السقا إبراهيم الأبياري عبد الحفيظ الشابي، 1357هـ/1938م

8ـ ابن حزم (أبو محمد علي بن سعيد الأندلسي)، جمهرة أنساب العرب، نشر وتحقيق ليفي بروفنسال، دار المعارف مصر.

9. حسين نصار، نشأة التدوين التاريخي عند العرب، بيروت 1980

(1) بدران . تهذيب تاريخ دمشق، م5 ص181.

10. ابن خلكان، وفيات الأعيان وأنباء الزمان، جزءان.
11. خليفة بن خياط، ت 240هـ، تاريخ خليفة، تحقيق سهيل زكار، دمشق 1967.
12- الخولاني (القاضي عبد الجبار)، تاريخ داريا، تحقيق سعيد الأفغاني، مطبوعات المجمع العلمي العربي، 1369هـ/1950م.
13- ابن خرداذبة، (عبد الله بن عبدا لله) ت 272هـ، المسالك والممالك، تحقيق دي غويه، مطبعة بريل، ليدن 1889.
14- الدينوري (أحمد بن داود) ت 284هـ، الأخبار الطوال، تحقيق عبد المنعم عامر، القاهرة، 1960.
15- الذهبي (شمس الدين محمد بن أحمد بن عثمان) ت748هـ، سير أعلام النبلاء، مؤسسة الرسالة، 1401هـ/1981م.
16. الزبيري (أبو عبد الله المصعب بن عبد الله) ت 326هـ، نسب قريش . تحقيق ليفي برفنسال، دار المعارف.
17- أبو زرعة (عبد الرحمن بن عمرو بن عبد الله بن صفوان) ت 281هـ، تاريخ أبو زرعة، جزءان . تحقيق شكر الله القرجاني، مطبوعات مجمع اللغة العربية . دمشق.
18- زهير حميدان، (أعلام الحضارة العربية الإسلامية في العلوم الأساسية والتطبيقية) المجلد الأول، وزارة الثقافة، دمشق 1995م.
19. سامي حمارنة (تاريخ تراث العلوم الطبية عند العرب والمسلمين)، بحث ألقى في المؤتمر الدولي الخامس لتاريخ بلاد الشام، وطبع في كتاب «بلاد الشام في العصر العباسي» عمان 1412هـ/1992.
20. ابن سعد (محمد) ت 230هـ، كتاب الطبقات الكبير، الأجزاء السبعة الأولى، ليدن 1322.
21. الشافعي (أبو عبد الله محمد بن إدريس)، ت 202هـ ، الأم، القاهرة 1388هـ/1968.
22- شاكر مصطفى، التاريخ العربي والمؤرخون، الجزء الأول، دار المعارف للملايين بيروت 1978.
23- ابن شداد (عز الدين أبي عبد الله بن علي) ت 684، الأعلاق الخطيرة. تاريخ مدينة دمشق تحقيق سامي الدهان.
24- الطبري (أبو جعفر محمد بن جرير) ت 310هـ، تاريخ الرسل والملوك . 10 أجزاء تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم، دار المعارف الطبعة الثانية.
25- الأصفهاني (أبو الفرج علي بن الحسين) ت 346هـ، الأغاني 18 جزء، تحقيق مصطفى السقا، مطبعة دار الكتب المصرية، القاهرة، 1927-1961م.

26. صلاح الدين المنجد:
1. منازل القبائل العربية حول دمشق، مجلة المجمع العلمي العربي، دمشق 1955.
2. مدينة دمشق عند الجغرافيين والرحالة المسلمين . دار الكتاب الجديد بيروت 1967.
27. ابن طولون (شمس الدين) ت 953هـ، الثغر البسام فيمن ولي قضاء الشام، تحقيق صلاح الدين المنجد دمشق 1956.
28. ابن عبد الحكم (أبو القاسم عبد الرحمن بن عبد الله) ت 257هـ، فتوح مصر وأخبارها. ليدن 1930م.
29. عبد القادرة بدران، تهذيب تاريخ دمشق الكبير 7 أجزاء، دار المسيرة، بيروت 1979.
30. عبد القادر محمد الجزيري الحنبلي من أهل القرن العاشر الهجري، الدرر الفرائد المنظمة في أخبار الحاج وطريق مكة المعظمة، 3أجزاء تحقيق حمد الجاسر، منشورات دار اليمامة للبحث والترجمة، الرياض 1403هـ/1983م.
31. عبد العزيز عثمان، تاريخ الشرق الأدنى القديم، ط1967.
32. ابن العديم (كمال الدين أبو القاسم عمر بن أحمد) ت 660هـ، زبدة الحلب في تاريخ حلب، تحقيق سامي الدّهان.
33. ابن عساكر (القاسم علي بن هبة الله) ت 571هـ، تاريخ مدينة دمشق، المجلدة الأولى والثانية، تحقيق صلاح الدين المنجد.
34. علي بن أبي عبد الله محمد بن أبي السرور، بلغة الظرفاء في ذكر تواريخ الخلفاء، مصر 1327هـ/1909م.
35. أبو الفدا (الملك المؤيد عماد الدين أبو الفدا إسماعيل بن علي) ت 732هـ المختصر في تاريخ البشر، الجزء الأول، دار الكتاب اللبناني.
36. ابن الفقيه (أبو بكر بن محمد الهمذاني) توفي أواخر القرن الثالث الهجري، كتاب البلدان . ليدن.
37. قدامة بن جعفر، ت 337هـ، الخراج وصنعة الكتابة، شرح وتعليق محمد حسن الزبيدي بغداد 1981.
38. القلقشندي (أحمد بن عبد الله) ت 821هـ، 1- مآثر الأناقة في معالم الخلافة، جزءان، الكويت 1964 صبح الأعشى . 14 جزء، القاهرة 1331هـ/1913م.
39. ابن كثير (إسماعيل بن عمر) ت 774هـ، البداية والنهاية، 14 جزء، دار الكتب العلمية الطبعة الثالثة 1407هـ/1987م.
40. محمد بن حبيب، ت245هـ، كتاب المحبر . حيدر آباد الدكن، 1391/1944م.

41ـ المسعودي (أبو الحسن علي بن الحسين) ت 346هـ، مروج الذهب ومعادن الجوهر، 4أجزاء، دار الأندلس،
42ـ مصطفى الشكعة، مناهج التأليف عند العلماء العرب، قسم الأدب، دار العلم للملايين، بيروت 1974.
43ـ ابن منظور (محمد بن مكرم) ت 711هـ، مختصر تاريخ دمشق لابن عساكر، تحقيق رياض عبد الحميد، دار الفكر، دمشق 1984.
44. مؤلف مجهول، العيون والحدائق في أخبار الحقائق، مكتبة المثنى، بغداد.
45ـ النويري (شهاب الدين أحمد بن عبد الوهاب) ت 733هـ، نهاية الأرب في فنون الأدب ج21، تحقيق محمد علي البجاوي.
46ـ الهمذاني («أبو محمد الحسن بن أحمد» ت 324هـ)، صفة جزيرة العرب، تحقيق علي الأكوع، منشورات دار اليمامة، الرياض.
47. ابن الوردي (عمر بن مظَّفر) تاريخ ابن الوردي، النجف 1969.
48. اليعقوبي (أحمد بن أبي يعقوب بن جعفر بن وهب) ت 284هـ:
1. تاريخ اليعقوبي، جزءان، دار صادر بيروت 1379هـ/1960م.
2. كتاب البلدان، ليدن 1891

المراجع الأجنبية

1- Archibald Lewis, Naval Power and Trade in the Mediterranean, 500-1100 A.D.
2- Good Child, (R.G.) The Coast Road of Pheonicia and its Roman Miles, 1949
3- Grand (C.P.) The Syrian Desert, Caravans Travel and Exploration. London 1937.
4- Lopez, Silk Industry in the Byzantine Empire in Speculum, 1945 XX.
5- Le Strange, Palestine inder the Muslim , 1890.
Encyclopedia of Islam, New Edition, Art. Barid.

/ /

أدبيـــــــــــــــات

جماليات النسق الضدي
شعر أبي العلاء المعري أنموذجاً

د. سمر الديوب(*)

U———————————— u

الملخص

يسعى هذا البحث إلى تقديم تصور لنص المعري انطلاقاً من الثنائيات الضدية بهدف الكشف عن تشكلات هذه الثنائيات، ووظيفتها التي تؤسس المعاني والرموز والدلالات.

إن تغليب الأضداد في شعر المعري يكشف عن وعي الشاعر جوهرَ الصراع في الحياة، ويصور تفاعلاته مع حيثيات هذا الصراع. فقد استعمل المعري الأضداد، فأعاد تشكيلها بفعل طاقة اللغة، وولّد منها أنساقاً متحركة قادرة على استيعاب تصوراته حول إشكاليات الكون. ويسعى البحث أيضاً إلى دراسة النسق الضدي في شعر المعري على مستويين:

. على مستوى الموضوع في مجال صراعه مع الإنسان والزمان والمكان.

. على المستوى الفني في مجال الثنائيات الضدية والصور التنافرية والمفارقات اللغوية.

لقد شكلت الأنساق الضدية في شعر المعري وظيفة جمالية، نقدَ من خلالها الذات والآخر، وحاول قراءة العالم بحسّه المرهف؛ ليعيد بناءه وفق رؤيته الكونية.

ـ كلام في المصطلح والمنهج:

(*) مدرّسة في قسم اللغة العربية . من كلية الآداب والعلوم الإنسانية . بجامعة البعث . حمص . سورية.

يبني الشاعر من الواقع أحلاماً، ومن الحقيقة خيالاً، ومن الآلام آمالاً، فيبدو كأنه يعيش عالماً غير عالمه، وحياة غير حياته. وحين يسعى الناقد إلى تطبيق نظرية نقدية معاصرة على شاعر قديم كالمعري نجد الشاعر القديم يغدو شاعراً معاصراً بما يقدمه من رؤى ومشكلات وحلول. فالشاعر القديم يرسخ قيماً معينة كما يفعل الشاعر المعاصر.

يلعب الشاعر القديم على وتر اللغة فيستخدم التشبيهات والاستعارات... والتضاد.

ويُعنى النقد الثقافي بالقواعد الأساسية لحركة المجتمع، ولمنافذ التغييرات الفكرية والثقافية والسياسية، ويعدُّ الإبداع الشعري واحداً من المغيرات الفاعلة في المجتمع.

وتحاول هذه الدراسة أن تفيد من معطيات الفكر النقدي ما بعد الحداثي بما يسمى الجماليات الثقافية. فالنقد الثقافي سيركز بشكل واضح على التمايز الثقافي بين الطبقات الاجتماعية. إن حالة الصراع في المجتمع بين الطبقات الاجتماعية تسهم وفق منظور التحليل الثقافي في ولادة العديد من المناهج ذات المرجعيات والأشكال السلطوية كالصراع بين الأنا والآخر، والمركزي والهامشي...

ويحاول الناقد الثقافي قراءة هذه المناهج والأنساق الثقافية في ضوء السياقات الثقافية والظروف التاريخية التي أوجدتها.

وانطلاقاً من معطيات هذا المنهج تحاول هذه الدراسة فك مضمرات النسق الشعري لدى المعري بوصفه واقعة جمالية ثقافية تلتقي فيها الذاتُ الإنسانية الواقعَ الاجتماعيَّ في التجربة الثقافية، ويلتقي الواقعيُّ المتخيلَ.

إن عالم المعري بناء ثقافي متعدد الأنساق الجدلية، والثقافة بوصفها آلة مولدة هي تدمير وتنظيم ونمذجة. وقد ذهب فان ديك[1] إلى أن دراسة النص الأدبي بوصفه ظاهرة ثقافية تعدُّ تتويجاً لدراسات سياقية تبدأ بالنص التداولي فالسياقي فالمعرفي، ثم السياق الاجتماعي والنفسي، وأخيراً السياق الاجتماعي الثقافي، وربط كل دراسة سياقية بهدف له علاقة بالنص الأدبي تبدأ بالنص بوصفه فعلاً لغوياً ثم بعملية فهمه وتذوقه وأخيراً تفاعلاته والمؤسسة الاجتماعية.

وتلازم هذه الدراسة الجانب الجمالي والجانب القبحي في التحليل الثقافي على الرغم من أن أصحاب مشروع النقد الثقافي يرون أن وظيفته تكمن في إبراز القبحيات داخل الأنساق المضمرة في النصوص بدلاً من التركيز على الشيفرات الجمالية.

يرى الغذامي . على سبيل المثال . أن النقد الثقافي (معني بنقد الأنساق المضمرة التي ينطوي عليها الخطاب الثقافي بكل تجلياته وأنماطه وصيغه. ما هو غير رسمي وغير مؤسساتي، وما هو كذلك سواء بسواء). [2]

(1) التلقي والسياقات الثقافية . بحث في تأويل الظاهرة الأدبية . عبد الله إبراهيم، ص13.

(2) النقد الثقافي، د.عبدالله الغذامي، ص83.

يستفيد هذا النقد من تأويل النصوص، ودراسة الخلفية التاريخية، ويفيد من الموقف الثقافي النقدي والتحليل المؤسساتي، ويركز الناقد الثقافي على أنظمة الخطاب والإفصاح في النص فلا شيء خارجه.

أعلن الغذامي موت النقد الأدبي وولادة النقد الثقافي(1) اعتقاداً منه أن تركيز القراءات النصوصية على الجمالي الشعري جعلها تغفل عن عيوب الخطاب النسقية.

ونتساءل: كيف يموت النقد الأدبي؟ وكيف يبني النقد الثقافي جسوره على أنقاضه؟ وهل يتحقق النقد الثقافي حين ينفصل عن جماليات اللغة والمعنى في الشعر؟ أم أنه يكتسب صفته الثقافية بفعل السياقات الجمالية والقيم الاجتماعية المنصهرة فيه.

يرى الغذامي أن الشعر العربي هو المخزن الخطر لهذه الأنساق، وهو الجرثومة المستترة بالجماليات(2) في حين يرى في موقع آخر(3) مناقضاً نفسه أنه لابد أن يكون النص جميلاً ويستهلك بوصفه جميلاً بوصف الجمالية أخطر حيل الثقافة لتمرير أنساقها.

فالقيمة الثقافية حيلة بنظره ما يعني الإعلاء من شأنها في بنية الخطاب الثقافي، والاعتراف بقدرة البلاغي والجمالي في توكيد الأنساق.

ويحاول الشاعر المبدع قراءة العالم بحسّه الإنساني المرهف، وبعلاقته الإيجابية والسلبية ليعيد بناءه بوصفه كلاً ثقافياً فاعلاً. وهذا ما يسمى بشعرية الخطاب الشعري، فالشعرية علم موضوعه الشعر. كما يرى جان كوهين(4) ومن ثم تشكل نظاماً مكوناً من شبكة علاقات متداخلة ورامزة داخل النص الشعري، وتفضي هذه العلاقات المتداخلة في حركاتها، وإشاراتها إلى سياقات تحمل طابع النسقية والنظام.

. شعر المعري من وجهة نظر التحليل الثقافي:

إن الهدف المرتجى من هذا المنهج هو النظر إلى شعر المعري بعين الجمال من أجل استخراج القيم السامية والمآثر العظيمة والصياغات اللغوية حيوية التفاعل، وإيحائية الدلالة، وبعيدة العمق ممثلاً ذلك كله خلاصة جهد المعري في صراعه مع الزمان والمكان والإنسان.

وسيعمل البحث على تقديم تصور لنص المعري انطلاقاً من مقولات التحليل الثقافي وجمالياته، وسيولي الأنساق الموجودة في البنى النصية أهمية بالغة للكشف عن تشكلات هذه الأنساق، ووظيفتها المؤسسة للمعاني والرموز والدلالات.

---

(1) نفسه ص89.
(2) نفسه ص87.
(3) نفسه ص77.
(4) بنية اللغة الشعرية، جان كوهين، ص9.

تحتوي قصيدة المعري في بنيتها العميقة أنساقاً مضمرة تتعلق بنظرته للوجود بكلية أضداده. وتأويل هذه الأنساق المضمرة من حيث هي مكونات ثقافية للمجتمع الفاطمي تحتاج إلى تأويل ثقافي عميق يبين طبيعة الموضوعات التي أنتجتها هذه الأنساق.

في مجال التحليل الثقافي يظهر صراع الأضداد في مفارقة عجيبة جمعت بين الصدام والتآلف بين الأضداد في النص الشعري.

إن الأضداد المتصادمة، والأنداد المتصارعة، والاستعارات المتنافرة أصبحت لغة تحاكي حركية العلاقات المتشابكة في شعر المعري. فما مدى فاعلية الأنساق الثقافية وما تشير إليه متشكِّلاتها المتغيرة على حدّ التآلف والتنافر؟ في شعر المعري معانٍ غائرة خلف أشياء الأرض والسماء مكاناً، والتاريخ القديم والجديد زماناً.

وربما نستطيع أن نزعم أن الشعرية تقوم على مبدأ الأنساق الثقافية المضمرة وصورتها مؤسسة على مبدأ الضدية على مستوى الموضوع فيزداد التوتر المسافي بين العلاقات الظاهرة والمضمرة من حيث هي علاقات رامزة. والأنساق الضدية الثقافية على مستوى من الشعرية في نص المعري. فقد وظف إمكاناته المعرفية والثقافية لتشكيل عوالم الصراع وإبرازها فنياً داخل العمل الشعري.

ـ النسق الضدي في شعر المعري على مستوى الموضوع:

لا نستطيع أن نقول إن كل موضوعة يثيرها الشاعر في نصه تمثل نسقاً ثقافياً. وفي عوالم الضد داخل النص الشعري كمائن ثقافية، وأبعاد معرفية وحجم التآلف بين تنافر الأضداد وتصادمها يكشف صورة عن وعي الشاعر جوهرَ الصراع في الحياة، ويكشف صورة عن تفاعلات الشاعر مع حيثيات هذا الصراع.

أ ـ صراع الإنسان مع الإنسان:

الحياة لدى المعري متناقضة، ويأتي تناقضها من نظرته المتشائمة، ورؤيته المختلفة عن رؤية غيره من الشعراء. وقد اتخذ المعري من صراعه مع أفراد مجتمعه ومؤسساته مفاتيح نسقية قادرة على إثارة الجدلي والمشكل ليثبت نظرته في الحياة، وقدرته على إيجاد أنساق تجسد ثقافة الحلم بالإفلات من هيمنة الأنساق الزمانية والمكانية السالبة.

تصنع الأنا في حياة المعري عالمها الخاص مقابل عالم الآخرين، وهنا يتجلى الصراع لديه. إن له أسلوباً خاصاً في الإفصاح عن الأنا، يقول(1):

ورائـــــي أمـــــامٌ والأمـــــام وراءُ إذا أنـــا لـــم تُكْبِرْنِـــيَ الكُبَـــراءُ

(1) شروح سقط الزند، أبو العلاء المعري، القصيدة العاشرة، 1-2/392-393.

بـــأيِّ لســـانٍ ذامنـــي متجاهـــلٌ   علـــيَّ وخفـــقُ الـــريحِ فـــيَّ ثنـــاءُ

فإن لم يوفّه الكبراء حقه، ولم يقدروا له مكانته من الفضل فارقهم مجملاً، وأدبر عنهم مرتحلاً بعد أن كان مقبلاً فصار أمامه وراء، والعكس صحيح، فالريح إذا مرت به أثنت عليه، فكيف يذمه من يجهله أو من لا يعرف قدره؟!

يستند المعري هنا إلى رصيد ثقافي متجذر تقوم فيه الأنا مقاماً أساسياً جوهرياً، ويعتمد الخطاب على هذه الأنا لدرجة أن هذا القول هو الجملة الثقافية ليس للشاعر فحسب وإنما للثقافة بشكل عام.

والأنا لا تتكلم على الشاعر وحده، لكنها الأنا النسقية / الثقافية فهي تمثل نسقاً مشتركاً. وحين يركز على الأنا سينفي الآخر بالضرورة.

إن نص المعري يتضمن أنساقاً مضمرة تعلي من شأن الأنا، وتجعل منها نسقاً مهيمناً. يقول:[1]

قـال صـحبي فـي لُجَّتَـيْن مِـن الحِنْـ   ـــدِسِ والبيـــدِ إذْ بـــدا الفرقـــدانِ

نحـــنُ غرقـــى فكيـــفَ يُنْقِـــذُنا نجـــ   ـــمانِ فـــي حومـــةِ الـــدُّجى غَرِقـــان

من خلال هذا الحوار أراد أن يظهر موقف نجاته من الغرق في ظلمات عالم الأحياء. ولعله لم يجد منقذاً له في الأرض والسماء. فليست اللجتان إلا الظلام الأبدي. فكيف تغرق النجوم؟! إنه يريد غرق النور وفناء الضياء معبراً عن نفسه. فقد اتخذ لنفسه سلوك حياة مختلفاً، ورؤية مختلفة عن بني البشر. ثمة نسق متحول من خلال إظهار الأنا المعتدة بنفسها التي تبني عالمها الخاص. وهذا النسق يخفي في بنيته رؤية الشاعر الحياةَ بتأكيد نظرته الخاصة في الحياة بدلاً من حياة الناس العاديين. ويبدو المعري متناقضاً مع نفسه في مواقع متعددة في شعره. فتارة يقدم نفسه على أنه الشخصية الحافلة بروح التحدي والنضال الوجودي، وتارة يقدم صورة الإنسان الذي يصطدم مع الآخرين، ويشك في كل شي حتى لا يجد ما يستحق العناء في هذه الحياة. ما يعني أنه يقدم نسقين متضادين في شعره، وهذان النسقان يتضادان مع نسق ثالث هو النحن (ثقافة المجتمع).[2]

ألا فـي سـبيل المجـد مـا أنـا فاعـلُ   عفـــافٌ وإقـــدامٌ وحَـــزْمٌ ونائـــلُ

أعنـــدي وقـــد مارســـتُ كـــلَّ خفيَّـــةٍ   يُصَـــدَّقُ واشٍ أو يُخَيَّـــبُ ســـائلُ

أقـــلُّ صـــدودي أننـــي لـــك مـــبغضٌ   وأيســـرُ هجـــري أننـــي عنـــك راحـــلُ

تعـــدُّ ذنـــوبي عنـــد قـــومٍ كثيـــرةً   ولاذنـــب لـــي إلا العـــلا والفواضِـــلُ

وقـد سـار ذكـري فـي الـبلاد فمـن لهـم   بإخفـــاء شـــمسٍ ضـــوؤها متكامـــلُ

---

(1) نفسه: 10-431/11 .

(2) نفسه: 1-2-3-5-7-519/9 وما بعدها.

وإنـــي وإن كنـــتُ الأخيـــر زمانُـــه لآتٍ بمـــا لـــم تســـتطعْه الأوائـــلُ

من خلال هذه الأبيات نجد أنفسنا أمام نسقين: النسق الجمعي ويشمل ثقافة المجتمع، والنسق الفردي ويتضمن رؤية الشاعر الذاتية للآخر.

ونجد أن النسق الفردي لدى المعري غير خاضع للنسق الجمعي، إنه متمرد على النسق المضاد لتشكيل عالم الذات. فيصبح النص الشعري (في أسمى تجلياته محاولة للمعالجة مع الواقع بكيفية أو بأخرى. إنه محاولة لتحقيق الانسجام عبر الانسجام الحاصل في الواقع المعيش. ولما كان هذا الواقع لاينتمي إلى النص إلا من خلال شرطه اللغوي فإن الشاعر يعيد صياغة هذا الواقع انطلاقاً من التمرد عليه لإعادة بنائه بشكل جديد تبدو معه اللغة غريبة عن واقعها الأول، واقع القول المؤتلف. وفي غرابتها تتجلى معانقتها للواقع الثاني واقع القول المختلف).[1]

فثمة نسق ناقد من قبل الشاعر لكيفية الأداء الإنساني، يمثل رؤيته الخاصة وسلوكه في التعامل مع موضوعات الحياة. يضخم المعري ذاته فيخاطبها أكثر مما يخاطب الآخر، ويمكن أن نعدّ هذا التضخم جملة ثقافية نسقية.

يرى د.الغذامي[2] أن المكانة المعنوية لا تتحقق إلا بإلغاء الآخر، واتخاذ نسق مضاد منه، والثقافة الجمعية تبارك هذه الفحولة الأنوية. ونستنتج من هذا الكلام أن الفخر هو مديح للذات في النهاية. فثمة مضمر نسقي هو تحقير الآخر، ولا يستقيم الفخر إلا بذلك.

لا يمكن أن نذهب مع د. الغذامي إلى أن المعري قد ضخم الأنا لديه ليحقر الآخر. إنه يقدم نسقاً مضاداً لمجتمع تعمق في سلبياته أكثر من غيره. وإن كان قد لجأ إلى الأساليب البلاغية فليس من قبيل سلاح الإرهاب البلاغي الذي أكده الغذامي[3] فقد خلط د. الغذامي بين مفهوم الجمالي والأخلاقي. فالنزعة الجمالية برأيه أدت إلى تزييف الخطاب الثقافي العربي وتشويهه. إذ يمكن للتحليل الثقافي أن يتعلم الكثير من التحليل الشكلي. فليست النصوص الأدبية مجرد نصوص ثقافية. إنها نصوص ثقافية بفضل القيم الاجتماعية لذلك يمكن أن ينظر إلى التحليل الثقافي على أنه مكمل للتحليل الأدبي لا مناقض له في ضوء التمييز بين ما هو داخل النص وما هو خارجه. ويبدو أن د. الغذامي لم يختر من النصوص إلا ما وافق نظريته وأغفل الباقي!!! وبعودة إلى نص المعري نجد أنه يعزز النسق المهيمن من جهة، ويتضاد مع نسق الآخر من جهة أخرى. لكننا نلمح تناقضاً يعتري آراء المعري. فثمة حال متضادة مع نفسه، والسبب يكمن في كف بصره الذي جعله يشك في كل شيء. ففي اللزوميات نراه

(1) اللغة الشعرية، محمد كنوني، ص27.

(2) النقد الثقافي، ص130.

(3) نفسه: ص175.

حائراً أشد الحيرة لا ينصب نفسه واعظاً؛ لأن الرجل يبدأ بذم نفسه، ويحكم عليها بما يحكم به على الناس، يقول:[1]

أعـــــاذلُ إن ظلمنـــــا الملـــــوكُ فـــــنحن علـــــى ضـــــعفنا أظلـــــمُ

إنه يسخط على الفئة المستبدة في المجتمع حتى يسقيهم قطرات من العلقم. ونراه يخاطب عاذلاً له، هذا العاذل قد يمثل رؤية المجتمع للعلاقة بين الوضع الاجتماعي والسياسة. فالشخص العاذل للشاعر معادل نسقي لثقافة المجتمع في تعامله مع تمرد الشاعر على السلطة والسياسة. ما يعني أن ثمة رقيباً اجتماعياً يحاول ضبط الأنا المتمردة. والأنا حسب تعريف نيقولاي برديئف هي (الوحدة الدائمة التي تكمن وراء كل تغيير، والمركز الذي يتجاوز الزمن ... وهي تحدد نفسها من الداخل حينما تتجاوب تجاوباً فعالاً مع المؤثرات الخارجية كلها.)[2]

يرتبط الفعل الإنساني في ثقافة المعري بمفهوم القيمة، ومن خلال هذه القيمة يسعى إلى المجد والسمو، وهو يحاول أن يحلّ هذه القيمة مكان النسق الاجتماعي الثابت. من هنا تبدو عبثية الحياة لديه. وتبدو نزعته إلى التشاؤم. يقول: [3]

غيــرُ مُجْــدٍ فــي ملَّتــي واعتقــادي نـــوحُ بـــاكٍ ولا تـــرنُّم شـــادِ

أبكـــت تلكـــم الحمامـــةُ أم غنَّـــت علـــى فـــرع غصـــنها الميَّـــاد

تعـــبٌ كلهـــا الحيـــاةُ فمـــا أعجـــب إلا مـــن راغـــب فـــي ازديـــادِ

لا جدوى من نوح باكٍ أو ترنم شادٍ، وهنا يغدو فعل الزهد عنصراً فاعلاً في مواجهة عبثية الحياة وقهر الزمن، ويغدو موقفه العام مرحلة فعلية للخروج مما يراه سلباً في واقعه إلى ما يراه إيجاباً. فكشف المسكوت عنه في هذا النص عن رغبة الشاعر في خلخلة النسق العام/المجتمع وما فيه لبناء نسق ذاتي يراه مناسباً عن طريق إخماد مالا يعجبه من خلال الاستفهام والنفي ...

يحاول المعري أن يكون زاهداً متأملاً فاعلاً لا معيقاً لحركة تطور المجتمع على الرغم من سوداويته، فهو يتخذ نسقاً ضدياً من النسق الجمعي؛ ليعيد تشكيله وفق رؤيته الخاصة. فالبؤس الاجتماعي برأيه يؤدي إلى بؤس اقتصادي، والحل في نظره يكون بتأدية الزكاة، يقول: [4]

يــا قــوتُ مــا أنــت يــاقوتٌ ولا ذهــبٌ فكيـــف تعجـــزُ أفواهـــاً مســـاكينا

وأحســبُ النــاس لــو أُعطــوا زكــاتهم لمـــا رأيـــتُ بنـــي الإعـــدام شـــاكينا

---

(1) نفسه: 163/3.

(2) العزلة والمجتمع، نيقولاي برديائيف، ص 91.

(3) اللزوميات: 205/1 .

(4) نفسه: 1557/3.

إنـه يخاطـب القـوت، وهـو أقـل الطعـام، إنـه لـيس ذهبـاً، ولا حجـراً كريمـاً فكيـف يعـزُّ وجـوده بـين الناس؟!

يتخذ نسقاً ضدياً من النسق الجمعي: فالموت أجمل من الحياة بكثير مع أن الموقف ليس نابعاً من المفاضلة أو النزوع إلى الأجمل بمقدار ما هو نزوع إلى العدم. وهو يسَّوغ هذا النسق رغبة منه في إزاحة النسق الموجود فإذا به يقدم نسقاً مظلماً، ويحاول أن يغيب قوة الفعل أمام قوة الموت.

وتبدو صورته التصادمية مع المجتمع بشكل أوضح في علاقته بالمرأة. إنه يحاول إحداث فراق بينه وبينها فحركته مناوئة لحركة المجتمع. وللأفعال الماضية دور وظيفي في الدلالة على تأكيد فكرته. فهو يدعو إلى الالتفاف حول فكره الخاص به، وحول ثقافته. وهو يستشعر في قرارة نفسه خطر هذا الفكر. المرأة خصوبة، حياة، توالد وهي بذلك تتضاد مع فكره وزهده وتشاؤمه؛ لذلك ضخم نفسه/نسقه وجعلها تتصادم مع مجتمعه. فأصبحت الأنا لديه مستقلة غير آبهة بفكر المجتمع.

يقول:(1)

لعمـرك مـا غـادرتُ مطلَـع هضـبةٍ ... مـن الفكـرِ إلا وارتقيـتُ هضـابَها

أقـل الـذي تجنـي الغـواني تبـرُّجٌ ... يـرى العـين منهـا حليهـا وخضـابها

فـإن أنـت عاشـرت الكعـاب فصَـادها ... وحـاول رضـاها واحـذرن غضـابها

فكـم بكَّـرت تسـقي الأمـرَّ حليلهـا ... مـن النـار إذ تسـقي الخليـل رضـابها

ويقول في موضع آخر:(2)

إذا شـئت يومـاً وصـلة بقرينـةٍ ... فخيـر نسـاء العـالمين عقيمهـا

لنـا طـرق فـي كـلّ شـرقٍ ومغـربٍ ... إلـى المـوت أعيـا راكبـاً مسـتقيمها

هـي الـدار يأتيهـا مـن النـاس قـادمٌ ... يحـثُّ علـى أن يسـتقل مقيمُهـا

لقد نظر إلى النسل على أنه مقدمة للموت ويرى د.طه حسين (3) أن المعري لم يكن زاهداًُ، إنما كان رجلاً عاجزاً عن تحقيق آماله، لكنها لم تذعن له، فأدركه اليأس من انقيادها.

لكن الأمر ليس بهذه الصورة فلم يكن المعري فيلسوفاً ولم يكن يائساً من انقياد الآمال، لكنّ له آراء كونها من خلال نزعته العقلية، وتجاربه الذاتية، وربما من تأثره بفكر الفلاسفة الذين سبقوه، وليس الأمر رد فعل على ما عاناه فلم يمنعه العمى من أن يرى الحياة بصورة أعمق مما رآها المبصرون، وزهده ناتج من رأيه في الطبيعة البشرية.

(1) نفسه: 207/1.
(2) نفسه: 1498/3.
(3) مع أبي العلاء في سجنه، د.طه حسين، ص159.

ونراه في شوق إلى إقناع النسق الجمعي بخصوصية النسق الفردي. وفي مجال الحديث عن تضخم ذات الشاعر نرى قدرته على الاستغناء عن الجمال في حيز النسق الجمعي في سبيل تأكيد الأنا والنسق الخاص به. فالذات النسقية للمعري تفرض نفسها بباعث خاص هو عقدة العمى. فكيف لأعمى أن يتمتع بالجمال من دون نعمة البصر؟!

إن ما يراه عمومياً في الحياة لا يكسر رتابته إلا حافز من الخصوصية يستشعر قيمتها وأهميتها وفعل الرؤية في موقف المعري من المرأة يعطي انطباعاً بهروب الأنا من مرآة الحياة، ويهدف إلى تحقيق تفرد للذات. وهنا تظهر ثنائية الثبات/التحول واضحة في لحظة النقد النسقي للنسق المتحرك/المجتمع. فثمة صورة تصادمية بين الشاعر والمجتمع والمرأة، وثمة علاقة حميمية مسكوت عنها في رثائه أمَّه. وها هو يحمل تحية لأمه مع ريح المسك والكافور قائلاً:[1]

فيا رَكْبَ المنونِ أما رسولٌ ... يُبَلِّغُ روحَها أرَج السلام

ذكياً يُصْحَبُ الكافورُ منه ... بمثلِ المسكِ مفضوض الختامِ

في علاقة الطفل بأمه موقف إعجاب من عالم النسق الجمعي. فالأم نسق إيجابي هدفه بناء عالم إنساني يتسم بالكمال، لكن سيرورة التحول جعلت الشاعر في موقف مضاد من النسق الإيجابي. فالزمن الحاضر هو زمن التضاد النسقي بين المؤنث /الجمعي، والمذكر/ الشاعر يكشف من خلاله الشاعر عن طبيعة التحول الذي أصاب عالم المثل. هذا التحول جعله يشكل نسقاً متفرداً بثقافته وعالمه.

للمرأة دور سلبي في حياة الشاعر، وفي التمايز القصدي بين الصورتين النسقيتين أمه/المرأة عموماً إظهار قصدي واعٍ لثنائيات ضدية: السلب/الإيجاب، الفرد/المجتمع ... فلا نجد في شعره تعقباً لامرأة أو لظعن؛ لأن في ذلك تمسكاً بمتع الحياة، ودليلاً على إحساس بقيمة المرأة العظيمة في بعث الحياة وهو أمر لا يتوافق مع رؤيته ورؤياه.

حاول المعري الانسجام مع واقعه في بعض الأحيان، ولم يكن دائماً على علاقة صدامية معه. يقول:[2]

ولما رأيتُ الجهل في الناس فاشياً ... تجاهلْتُ حتى ظُنَّ أنيَ جاهلُ

فواعجبا كم يدّعي الفضل ناقصٌ ... وواأسفا كم يظهرُ النقصَ فاضلُ

يظهر في البيتين نسق يتخذ الشاعر فيه صفة الإنسان الحريص على صفة الثبات (التجاهل مع الجاهل).

(1) شروح سقط الزند: 1420/4 و1421.

(2) نفسه . السفر الثاني . القسم الثاني، ص528.

يجسد هذا الصوت الداخلي حقيقة صوت الشاعر الداخلي والباحث عن ثبات يسهم في استمرارية الحياة على الرغم من اقتناعه بعبثيتها، يحاول الانسجام مع العالم الإنساني في مجتمعه؛ لذلك تركز النسق الأنوي على النصح الذي يحرص على المجتمع من التصدُّع. ولعل التعجب علامة تشير إلى معرفة الملغز في الحياة. وتعجُّبُه يوحي بتطلعاته إلى إعادة المتحول إلى ثابت مستقر، فالإحساس بالجمال لديه لا يوجد في عالم الحقيقة. إنه يطوف في المرايا النسقية للحياة فلا يرى إلا الجهل، قصد من هذا الطواف الاندماج والتعايش لا الانفصال. وتكرار الشيء يعني نزوع النفس إلى الاهتمام به فإقصاء المرأة، والشعور بعدميتها نسق مضاد لحركة المجتمع، إن لديه شغفاً بالحديث عن فهمه الخاص للحياة؛ لذلك يعدد آليات هذا الفهم، فتظهر حالة التضاد بين الشاعر والموقف الإنساني. وبحثُ الشاعر عن الحقيقة الثابتة يواجَه دائماً بالحقيقة المتغيرة. فالنسق الآخر يحارب نسقه الخاص، ولا يمكِّنه من المضي نحو هدفه المنشود.

وبذلك نستطيع القول إن إخفاق الشاعر في الوصول إلى (العنقاء والخيل والمطايا) انعكاس فعلي لثقافة الزهد والتشاؤم.

أرى العنقـــاء تكبـــر أن تُصــــادا فعانـــدْ مـــن تطيـــق لـــه عنـــادا[1]

ينتصر الشر في النهاية لدى المعري ما يدفعه دفعاً إلى الزهد والتشاؤم.

ب ـ صراع المعري مع المكان :

يرى باشلار أن المكان (يرتبط بالقيمة الجمالية التي يمتلكها، والتي يمكن أن تكون قيمة إيجابية . قيماً متخيلة سريعاً ما تصبح هي القيم السائدة).[2]

والمكان لدى المعري مكانان: المكان العام المرتبط بقيم المجتمع، وهو مكان متصل بالسعادة الإنسانية، لكنه متصل بالشقاء لديه، ومكان رامز إلى التحول من عالم الفساد إلى عالم الحياة التي ارتضاها لنفسه وهي حياة تحمل معها نقيضها. إنها حياة الموت، أو موت الحياة.

ومكانه الخاص يصطدم بالمكان العام في علاقة ضدية، فالمكان العام يطمس الإنسان، ويشكل خللاً يسيطر على دورة الحياة؛ لذلك يخلق الشاعر من نفسه إمكانات إبداعية يتحدى من خلالها عملية القهر المكاني للإنسان، ويصور فيه إصراره على الثبات أمام السلب المكاني.

يصر المعري على تحدي النسق المكاني من خلال إصراره على مكانه الخاص، وفي هذا المكان الخاص يبتعد عن شرور المجتمع والحياة والمرأة... ففي رحلة حياته عاش هذه المتناقضات، ووجه أنساقه الثقافية لإظهار طموحاته في التغلب على سلبية المكان بإقامة علاقة تصالحية بينه وبين مفردات المكان حيث يبدو الإنسان قادراً على التفرد.

(1) نفسه . السفر الثاني . القسم الثاني، ص553.

(1) جماليات المكان، غاستون باشلار، ص37.

يقول: [1]

ظـنَّ الحيـاة عروسـاً خلقهـا حسـنٌ　　　وإنمـا هـي غـولٌ خلقهـا شـرسُ

إن الأرضـي هو المكان حسب رؤية المعري الذي تسعى فيه الذات إلى تحقيق مطامحها على الآلام لكن رؤياه السوداوية تغلب. فقوة المعري تسطو على قوة الأرضي، وتصبح الذات عنصراً منفعلاً لا فاعلاً، حاضراً في الحياة لكنه ليس محركاً لها.

إن مفهوم الحياة يستوجب التصاقاً بحدود مكانية، وإذا كانت رؤيته ملتصقة بموضوعة الانكفاء والزهد والتأمل التي توحي بانفلاته من المكان (الحياة) فإنه في مكانه الخاص يصنع الرؤية والرؤيا معاً.

لقد صارع المعري المكان العام (الحياة)؛ لأنه حافل بالأذى، وهذا الأذى لذيذ دفعه إلى محاربته لا إلى الخنوع له بطريقته الخاصة. يقول مستهوياً ذكرى طيف المرأة، وذكرى الأطلال معه:[2]

مغـاني اللِّـوى مـن شخصـك اليـومَ أطـلالُ　　　وفـي النـوم مغنـىً مـن خيالـك محـلالُ

صـحبْت كرانـا والركـابُ سـفائنٌ　　　كعـادِك فينـا والركائـبُ أجمـالُ

إن منازلها خالية منها فهي اليوم آثار قائمة، ولكنَّ لخيالها في نومه منزلاً محلالاً.

فمشهد القفر المكاني يعني علامة من علامات الموت. فالطلل يجعل الشاعر شاهداً حياً على صورتين: صورة الحياة، وصورة الموت الراهن، وتماوج النفي بين نقيضين يزيد من حيرة الشاعر ويجعله يرسخ سطوة النسق المكاني، فقد أوجد وسيلة ناجعة أخرجته من دائرية الانغلاق وسلطة المكان بحالة حلم.

إنه يتحدى النسقية الطللية فيكشف عن نسق مضاد ويظهر في حالة الحلم.

وإذا كان في هذا الموضع يستعيض عن الغياب المكاني بحالة حلم فإننا نجده في مكانه الخاص قد انتصر على الأنثى، واستجمع قواه، فأشعر المتلقي بشعور الأنس في مكانه الخاص على الرغم من سلبية المكان ووحشته. فيتشكل شعور بالحب للمكان الخاص، وشعور بالكره للمكان العام، وهذان الشعوران كفيلان بدفع الشاعر إلى الإحساس بالتوتر نتيجة تصدع العلاقات الإنسانية. يقول:[3]

أرانـي فـي الثلاثـةِ مـن سـجوني　　　فـلا تسـألْ عـن الخبـرِ النَّبيـثِ

لفقـدي نـاظري ولـزومِ بيتـي　　　وكـونِ النفسِ فـي الجسـمِ الخبيـثِ

---

(1) اللزوميات 876/2 .

(2) شروح سقط الزند : 8، 1211/1و1220.

مغاني: جمع مغنى، وهو المسكن. اللوى: منقطع الرمل. محلال: يحلّ به كثيراً.

(1) اللزوميات: مختارات ص103. النبيث: الخفي.

لقد نوع المعري في سجونه حتى إنه أضاف إليها سجناً آخر هو السجن العروضي. فأهم سجن سجن فيه شعره هو سجن الثقافة اللغوية.

إن ثمة استبداداً مكانياً، وحركة الصراع تبدأ من جهة المكان الذي يحيط به، والإنسان مشارك في هذا الصراع؛ لذلك يحاول المعري إيجاد نسق مكاني مضاد محاولة لتطويع النسق الأول والتفوق عليه. يقول:[1]

وقد غرضتُ من الدنيا فهل زمني　　　معطٍ حياتي لغرٍّ بعدما غرضا

في رحلته مع الحياة يعيش تناقضاتها، ويوجه أنساقه الثقافية لإظهار رغبته في التغلب على سلبية المكان العام بالانكفاء إلى المكان الخاص حيث يكون لفعله الإنساني سلطة التفرد والتميز. فمن المضمرات التي يثيرها النسق المكاني في عرف المعري موضوعة الجهل، لقد انعدمت وسائل الاتصال بينه وبين مجتمعه لانعدام التفاهم، فتحققت هجرته إلى المكان الخاص.

ج ـ صراع المعري مع الزمان:

مكان المعري مكانان، وكذلك زمانه زمانان: زمان فيزيائي وزمان خاص به. وعلاقة المعري مع الزمن علاقة توتر وإحساس بقوة غيبية تجعل القدر محتوماً.

إن سلطة الزمن/القدر المحتوم هي التي تنسج خيوط الصراع الإنساني، وتجعل رؤية الشاعر للمكان سالبة. فا(لا يمكن إدراك الزمان إلا في تعقده وتركيبه، وليس لنا الحق في تناوله كأنه معطى وحيد الشكل وبسيط)[2].

ويمثل أسلوب التضاد لدى المعري في مجال الحديث عن الزمن بنية متكاملة حمل من خلالها هموم الوجود، وهمومه الفكرية والنفسية فعكست بشكل خفي مشاعره وأحاسيسه. ففي تضاد الليل والنهار تتضح جدلية الصراع الإنساني مع الزمن في الليل. ففي الليل لدى الإنسان العادي سرّ غامض، وقوة مهيمنة تبعث على القلق والحيرة فكيف بإنسان حياته كلها ليل في ليل؟! يتردد في شعر المعري نمط الليل الزنجي[3] في تصوير السواد والظلام وما يرمزان إليه من شؤم ومعاناة. يقول:[4]

إذا ما اهتاج أحمر مستطيراً　　　حسبتَ الليلَ زنجياً جريحا

ويقول :[5]

---

(2) شروح سقط الزند: السفر الثاني ـ القسم الثاني، ص 655. غرضت: ضجرتُ.

(3) جدلية الزمن، غاستون باشلار، ص52 .

(1) ينظر على سبيل المثال شروح السقط: 240، 249، 45، 657، 838، 839.
اللزوميات: 375/1، 119/1، 130/2-131 .

(2) شروح سقط الزند: قصيدة 5، 3 /240.

(3) نفسه: قصيدة 14، 6-8/429.

فكـأني ماقلـت . والبـدر طفـلٌ وشـبابُ الظلمـاء فـي العنفـوان:

ليلتـي هـذه عـروسٌ مـن الـزنجِ عليهـا قلائـدُ مـن جمـانِ

هـربَ النـومُ عـن جفـوني فيهـا هـربَ الأمـنِ عـن فـؤادِ الجبـانِ

صورته الأولى في وصف البرق وتصوير الرعب في الليل، جسّد من خلالها الفزع بصورة الزنجي جريحاً وقد تلطخ بالدماء، وهو يسخِّر العناصر المتمثلة في الليل/الزنجي، فيوحي اللون الأحمر بدلالة الخطر، أما الأسود فيوحي بالشر والقبح، وذلك كله في إيقاع لوني يعقبه إيقاع موسيقي حركي في قوله مستطيراً جريحاً.

ولهذه الصورة دلالة رمزية نفسية. فقد يتبادر للذهن أن الشاعر يعبِّر تعبيراً جمالياً لكن سياق الصورة يأبى ذلك في قوله:[1]

كـم أردنـا ذاك الزمـان بمـدحٍ فشُـغِلنا بـذم هـذا الزمـان

كل فجيعة مرت في حياة المعري ألصقها بالدهر. فالدهر نسق شعري ثقافي قاهر في غموضه وهيبته.

لقد اتخذ من الليل رمزاً لمعاناته الوجودية وتوحده، وإذا كان يرضى داءه هذا دواءً لآدميته الخطاءة[2] فالليلة الزنجية هي النمط الذي استوطن نفسه عن الظلام، وتشبيه الظلماء بعروس من الزنج مقلدة بجمان تهويلٌ للصورة لا تجميلٌ لها. فمن المعروف عن الزنج أنهم يهرجون هرجاً شديداً فكيف يصير هرجهم عرساً؟!!

وما المقابلة بين البدر طفلاً، وشباب الظلماء في العنفوان، ثم بين عروس الزنج وقلائدها الجمانية إلا من وسائط الشاعر لإثارة المفارقات التي يكشف بها الضد ضده.

عاب د.طه حسين على أبي العلاء في صورة الليلة الزنجية أنه (شديد النبو عن الحقيقة بعيدٌ ما بينه وبينها من الأمد. فإن ذلك لا يتم إلا إذا كان ائتلاف النجوم وانتظامها وموقعها من الليل كائتلاف القلادة وموقعها من العروس. ومن الظاهر أن الليل ليس بالعروس إلا في اللفظ، وأن النجوم ليست كالقلادة إلا على طرف اللسان)[3].

لم يقصد أبو العلاء المعنى الظاهر وهو البهجة والمرح المتمثلان بعروس الزنج. فالليل في سواده صورة عن حياة المعري التي أضحى فيها الليل سرمدياً، وهذه العروس زنجية، وللسواد قيمة قبحية لدى العرب مهما كان جميلاً، فهذه الصورة تنطوي تحت نزعته التأملية. فحياته ليل أسود، والقلائد والنجوم

---

(4) نفسه: قصيدة 5، 428/14.

(5) رسالة الغفران، المعري، تحقيق وشرح عائشة عبد الرحمن، ص129.

(1) تجديد ذكرى أبي العلاء، د.طه حسين، ص32.

أفكار تلمع في ذهنه فتكون بمثابة النور الذي يبدد ظلمة الليل السرمدي الذي يعيش فيه. ومعنى ذلك أنه لم يعجز عن الإتيان بصورة موفقة لليل لأنه كفيف البصر.

الليل لدى المعري ليل نفسي حافل بالهموم والآلام، وربما كانت النجوم المتلألئة فيه هي الأفكار التي تلمع في ذهن الشاعر في ليله الطويل. وربما أنسنه ليجد من يتجاوب معه رغبة منه في الخلاص من سطوة الزمن، فزمن الشاعر ليس زمناً فيزيائياً. إنه تجربة ممتدة حافلة بالمتناقضات والصعاب، والزمن لديه زمن نفسي انفعالي قاسٍ. يقول: [1]

عللاني فإن بيضَ الأماني ... فنيتْ والظلام ليس بفان

ربَّ ليلٍ كأنه الصبحُ في الحسن وإن كان أسود الطيلسان

لا يبرح ليل المعري، فهو سرمدي في ذهن الشاعر وفي واقعه. هذا الليل الطويل يقضي على كل ما هو جميل في الحياة، وبذلك تبدو صورة الليل صورة إيحائية لثقافة الشاعر في التعامل مع قضاياه وقضايا مجتمعه. وهذا الليل المظلم ـ مع ذلك ـ إن بلغ الإنسان فيه ما تمناه يغدو نهاراً مضيئاً. وربما أراد القول: رب ظلام يعيشه الكفيف، ويحقق فيه من السعادة لنفسه ولمن حوله أزهى من النور الذي يعيشه المبصرون.

أما موضوع الشيب فهو نسق دال على تحول الإنسان من مرحلة الحيوية إلى مرحلة عقدة السلب. فسرعان مايفرض الشيب حضوره السالب في الحياة. وللشيب دلالة زمنية، تبدو سلطته قاهرة للإنسان عندما تُمحى رموز الجمال من الحياة.

وفي مجال الصراع النسقي بين الإنسان والزمان يتضاد الإنسان مع الزمن فإما أن يهرب إلى الماضي، وإما أن يثبت ويواجهه. أما في صراعه مع المكان والإنسان فيشحذ قدراته الثقافية ليواجه الحياة، ويحمل ثقافة الحاضر لا الماضي ليثبت لا ليغيب نفسه عن مشهد الحاضر ويتماهى مع الماضي، والمعري في شيبه يسعى إلى تحويل الحاضر إلى ماض جميل. يقول:[2]

الشيبُ أبهى من الشباب ... فلا تُهَجِّنْهُ بالخضاب

هذا غرابٌ وذاك بازٌ ... والبازُ أبهى من الغراب

لقد غاب الشباب، لكن المعري لا يبكيه إنما يحسن من صورة الشيب فتظهر رغبة الأنا في تأكيد فاعليتها. ويقع الشاعر ضحية ثقافتين متناقضتين: ثقافة الشباب/العمل، وثقافة الشيب/الأمل.

2 ـ النسق الضدي في شعر المعري على المستوى الفني:

---

(2) شروح سقط الزند: 1،3-2/425-426 .

(1) شروح سقط الزند: 1284.

أ ـ الثنائيات الضدية:

يوافق مصطلح الثنائيات الضدية في الشعر العربي القديم مايعرف بالتضاد أو الطباق. وقد عرّف أبو هلال العسكري الطباق بقوله: (قد أجمع الناس أن المطابقة في الكلام هو الجمع بين الشيء وضده في جزء من أجزاء الرسالة أو الخطبة أو البيت من بيوت القصيدة مثل الجمع بين السواد والبياض ...)[1]

أما الجرجاني فيخاطب عقل المتلقي مدركاً أثر ماتتركه الثنائيات الضدية من أثر نفسي يشبه عمل السحر.

(وهل تشك في أنه يعمل عمل السحر في تأليف المتباينين حتى يختصر لك بعد ما بين المشرق والمغرب، ويجمع مابين المشئم والمعرق... ويريك التئام عين الأضداد، فيأتيك بالحياة والموت مجموعين، والماء والنار مجتمعين...)[2]

يؤدي التضاد إلى حالة من التوتر، ومساحة التوتر ـ كما يراه كمال أبو ديب ـ «تنشأ على المستوى التصويري في لغة الشعر بإتمام مفهومين أو أكثر أو تصويرين أو موقفين لامتجانسين أو متضادين في بنية واحدة يمثل فيها كلٌّ منهما مكوناً أساسياً، وتتحدد طبيعة التجربة الشعرية جوهرياً بطبيعة العلاقة التي تقوم بينهما ضمن هذه البنية)[3].

وبناءً على هذا الكلام يمكن أن نقول إن قانون التضاد يوجد شبكة من العلاقات التي تتنامى فيها الأنساق المتضادة في النص الشعري. يرى الغذامي[4] أن ثمة نسقين متضادين متلازمين في النصوص الأدبية أحدهما نسق ظاهري والآخر نسق مضمر في بنية النص. ويمكن أن نضيف نسقاً آخر ناتجاً من تضاد النسقين بين المبدع والمتلقي يكوّن المبدع من خلاله رؤية شمولية للحياة .

واجه المعري ثنائيات الحياة بإشكالياتها كلها، وحاول أن يصنع من خلال انفعاله بهذه الثنائيات رؤيا خاصة فقد تنقل بين الواقع والحلم، الحياة والموت، السلب والإيجاب، وصنع من الفجوة التي نشأت بين المكونين المتضادين علاقة جديدة جعلت إبداعه موسوماً بسمة الفردية. فله رؤية فردية تناول من خلالها ما أحاط به ليس من خلال علاقات المشابهة إنما من خلال علاقات التضاد.

تتجلى ـ على سبيل المثال ـ في شعر المعري ثنائية الغنى/ الفقر. ويتبنى المجتمع ثقافة الغنى، أما الشاعر فيولد أنساقاً مضادة لثقافة المجتمع. يقول:[5]

---

(2) كتاب الصناعتين، أبو هلال العسكري، ص 339 .

(3) أسرار البلاغة، عبد القاهر الجرجاني، قرأه وعلق عليه محمود محمد شاكر، ص32 .

(4) في الشعرية، كمال أبو ديب، ص41 .

(5) النقد الثقافي، ص77 وما بعدها .

(1) شروح سقط الزند: 1155/3 – 1156 .

فــإن الغنـــى والفقــرَ فــي مــذهبِ النُّهــى	لســيَّان، بــل أعفــى مــن الثــروةِ العُــدْم
ومـــا نلـــتُ مـــالاً قـــطُّ إلا ومـــالَ بـــي	ولا درهمــــــاً إلا ودرَّ بــــــه الهــــــمُّ

إن له رؤية مختلفة عن رؤية مجتمعه في الفقر والغنى. فقد جعل المال مشتقاً من الميل؛ لأنه يميل بالإنسان عن الواجب إلى ما ليس بواجب، والدراهم سميت بذلك؛ لأنها تدرُّ الهم. وهذا جناس طريف التعليل إنه يرى الغنى الحقيقي في ثبات علاقة الإنسان بالإنسان، ويحاول أن يصحح بعض المفاهيم المجتمعية الخاطئة فيتضاد مع صوت مجتمعه.

انعزل المعري عن كل شيء إلا عن الظلام، فقدس الروح، ولم يقم وزناً للجسد.

يقول:[1]

لا تكرمــوا جســدي إذا مـــا حـــل بـــي	ريـــبُ المنـــون فـــلا فضـــيلة للجســـد
وأروه مــــــن قبــــــل الفســــــاد فإنــــــه	جســــم إذا فقـــــدت حرارتــــــه فســــدْ

الموت يؤكد قهر الإنسان فتتلاشى سلطة الإنسان أمام سلطة الموت، هذه السلطة التي تفني القوة الإنسانية، فالجسد يتحول من الإيجاب في الحياة إلى السلب في الموت، هذه الجدلية تؤرق الشاعر. وهاهو يصور الصراع الذي يعانيه من الدهر في صورة القتاد والفسيلة قائلاً:[2]

والنـــاسُ كالخيـــل مـــا هُجْـــنٌ بمعطيـــة	فـــــي مَرْيهـــــا كعطايـــــا آل حـــــلاّب
دهـــري قتـــادٌ، وحـــالي ضـــالة ضـــؤلت	عمـــــا أريـــــد، ولـــــوني لـــــون لـــــبلاب

نحن في هذين البيتين أمام نسقين ضديين تمثلهما: صورة الإنسان المغلوب، وصورة الدهر الغالب ويدور الصراع بين الصورتين حول قضية محورية في ثقافة المعري هي الموت. فالدهر قتاد يجسد نسقياً ثقافة الغلبة والقهر، ويمتلك ميزة تجعل الذات تشعر بالاستصغار أمامه.

يقف المعري أمام مشكلات عصره حائراً بين الأضداد فعلاقته مع السلطة علاقة تضاد، وعلاقته مع الحياة علاقة تضاد، وهو يقف أمام ضدين: ضدٍّ في الزمن الحاضر، وضد في الزمن الماضي. يقول:[3]

لـــو تعلـــم الأرض مـــا أفعـــال ســـاكنها	لطـــال منهـــا لمـــا يـــأتي بـــه العجـــب
ومـــا احتجبـــت عـــن الأقـــوام مـــن نســـك	وإنمـــــا أنـــــت للنكـــــراء محتجـــــب

(2) اللزوميات: 529/1، وأروه من وراه أي شعره .

(3) نفسه: 180/1. المري: الجري، حلاب: فرس لبني تغلب، القتاد: الشوك، وهو شجيرة صغيرة في اليمن ترتفع قدر ذراع.

(1) نفسه: 1-5/82-83 .

ويقول:(1)

مــالي أرى الملــك المحجــوب يمنعــه   أن يفعــل الخيــر منــاع وحُجّــابُ
ويعتــري الــنفس إنكــار ومعرفــة   وكــلّ معنــى لــه نفــيٌ وإيجــابُ
والمــوت نــوم طويــل مالــه أمــد   والنــوم مــوت قصــير فهــو منجــابُ

في الأبيات مجموعة من الثنائيات تتسم بطابع مأساوي. فثمة جدلية حضور/غياب إذ يحضر النفي، ويغيب الإيجاب، يحضر الإنكار، وتغيب المعرفة، يحتجب المعري وتظهر النكراء. يستمد المعري هذه الثنائيات من خلال ثقافة التفاعل في مجتمعه، ويجد المتلقي أنه إزاء ثنائية تظهر بجلاء في شعر المعري هي ثنائية الاتصال/الانفصال تظهر من خلال جدلية الفساد/الإصلاح، ومن خلال علاقة المعري بالمرأة. فعلاقته بها علاقة انفصال. لكن هذا الانفصال عن العالم الأنثوي نجده يتحول إلى اتصال مع المرأة/الأم.

اتصل بالعزلة لينفصل عن المجتمع، اتصل بصوت العقل لينفصل عن صوت اللذة، اتصل بالزهد لينفصل عن متع الحياة الزائفة، اتصل بالبصيرة، وانفصل عن البصر. فكرة الاتصال والانفصال هذه ناتجة من فكرة الموت والتشاؤم وغلبتها على تفكيره. والمعري في حالات اتصاله وانفصاله يتضاد مع النسق الجماعي، أو مع صوت مجتمعه. لقد جمّل القبيح، فحسّن العمى ليواسي نفسه في محاولة منه لتمجيد البصيرة وإضعاف البصر قائلاً: (2)

ذهــابُ عينــيَّ صــانَ الجســمَ آونــةً   عــن التطــوُّح بالميــد الأمــاليس

أما الألوان فتؤدي دوراً وظيفياً فاعلاً للكشف عن الأنساق الثقافية المضمرة، وخلق صورة فنية تفصح عن رؤيتها. ينقد من خلاله الموقف الثقافي الجمعي.

هذه الرؤية المضادة للنسق الجمعي أشعرته بالعزلة والغربة الذاتية، فشكل نسقاً فردياً تعامل مع النسق المضاد وفق معطياته الثقافية.

ويتجلى تضاد الألوان بشكل قوي في تضاد الأبيض/الأسود لدى المعري. يقول:(3)

والبــدرُ قــد مــدَّ عمــادَ نُــوره   والليــلُ مثــلُ الأدهــمِ المُقَفَّــزِ
بــالله يــا دهــرُ أذِقْ غرابَهــا   موتــاً مــن الصُّــبح ببــازٍ كُــرَّزِ

(2) نفسه: 1-80/3. منجاب: زائل.

(3) نفسه : 51/2 .

(1) شروح سقط الزند . القصيدة 13-13-422/4-423. الأقفر من الخيل : الذي يكون البياض في يديه إلى مرفقيهما دون الرِّجلين، الكرز من البزاة: الذي ألقى ريشه. شبه الليل بالغراب والصبح بالبازي، والهاء في غرابها عائدة إلى البلدة.

تضاد الألوان في شعر المعري ظلال تخفي وراءها مفاهيم شتى. فقد خلق من تنافر الأبيض والأسود وحدة، ومن التضاد كلاً.

إن مساحة الأسود في الصورة تقابل بوشي من البياض بغية إحداث لون من التنافر والتناغم في الصورة. فالليل الذي يشبه الخيل المقَفَّز يزيد الإحساس بالأجزاء المظلمة من الصورة.

يمثل الأبيض والأسود حقيقة نفس الشاعر، ويحملان الدلالة النفسية أكثر من كونهما تقليداً، أو تحدياً ورغبة في الإبداع ولاسيما حينما يكونان متقابلين.

لقد جمع المعري بين الأضداد على نحو جمالي من خلال الصراع القائم في نفسه. يقول:(1)

علّلاني فإن بيضَ الأماني فنيت والظلامُ ليس بفانِ

إن فناء الأماني البيض، وبقاء الظلام سرمدياً، وعسعسة الليل البهيم التي تشبه تنفس الصبح، وإتباع ذلك بصورة العروس الزنجية هذه الصور كلها أعطت تناسقاً سببه اتحاد الأضداد.

إن الإيحاء الذي يتركه فناء الأماني البيض، وبقاء الظلام السرمدي يحرك النفوس لتتأمل مع الشاعر، وترقب ذلك الفناء الذي أصاب أحلامه وراؤه. لقد فني كل شيء حوله وهو يتحسر ويتألم مع قتام العمى.

إن الموت عنده هو الإكسير الذي يطّهر ويشفي. إنه يشعر أنه ميت فالحياة موت يسعى إليه. وهو بذلك يكشف عن نسق مضاد يخترق النسق الجمعي كي يكشفه، ويصحح مفاهيمه. فمفهوم الأبيض والأسود لديه يتحققان في الزهد والعزلة، ويتعارضان مع ما هو موجود لدى النسق الجمعي.

ب ـ الصورة التنافرية :

يمكن أن نطلق على الصورة التي تجمع بين متنافرات تربط الكلمات المتضادة والمعاني الضدية اسم صورة تنافرية بغية إحداث تأثيرات خاصة لدى المتلقي. وتعتمد هذه الصورة على وجود تنافر بين طرفيها(2). ونجد أمثلة متعددة للصورة التنافرية في شعر أبي العلاء المعري. يقول:(3)

لئن صدئَتْ أفهامُ قومٍ فهل لها صقالٌ، ويحتاجُ الحسامُ إلى الصَّقْلِ

سأتبعُ من يدعو إلى الخير جاهداً وأرحلُ عنها، ما إمامي سوى عقلي

يدعو المعري إلى اتباع العقل، ومخالفة المجتمع فيوجد تضاداً بين نسق الأنا ونسق المجتمع. وقد استعار صفة الصدأ للأفهام، وتعدُّ الاستعارة خرقاً لعرف لغوي لدى المتلقي. إن مثل هذه الصورة قادر على إحداث عنصر المفاجأة، وأداء وظيفة تشويقية من خلال اللعب بالخيال.

---

(2) نفسه: ق14-425/1 .

(1) موسوعة المصطلح النقدي، عبد الواحد لؤلؤة، ص415 .

(2) اللزوميات: 1288/2 .

يرى كوهين أن (قوة المنافرة تتناسب مع المسافة الفاصلة بين المعنى الحقيقي والمعنى المجازي)[1].

ويمكن أن نقول: إن الصورة التنافرية تشكل انزياحاً على مستوى اللغة، تهدف إلى الكشف عن إمكانات اللغة البشرية.

وربما لامس الجرجاني معنى الصورة التنافرية في حديثه عن التعبير عن نقص الصفة باسم ضدها قائلاً: (وسواء عبرت عن نقص الصفة بوجود ضدها، أو وصفها بمجرد العدم وذلك أن في إثبات أحد الضدين وصفاً للشيء، نفياً للضد الآخر، لاستحالة أن يوجدا معاً فيه، فيكون الشخص حياً ميتاً معاً، أصمّ سميعاً في حالة واحدة. فقولك في الجاهل: «هو ميت»، بمنزلة قولك ليس بحي وأن الوجود في حياته بمنزلة العدم»[2].

من أمثلة الصور التنافرية في شعر المعري قوله: [3]

وأوقدت لي نارَ الظلامِ فلم أجد ... سناك بطرفي، بل سناك في ضِبْنِي

لازمته عقدة العمى في شعره فإذا بالظلام يشتعل ناراً، وفي الليل إشارة إلى عالمه النفسي الداخلي، ففيه يشعر بغربة نفسية، ويحاول أن ينقذ نفسه من سجنها. الزمن في شعره يأخذ منحى الثبات، وهو يريد محاربة هذا الثبات.

إن الظلام الموجود في حياته يعادله ظلام موجود في مجتمعه. فصورة الظلام التي يعيشها لا يمكن أن تتبدد إلا بصورة ظلام وعماء في المجتمع، والنور المفقود لا يستعاد إلا بتغييب ما يزعجه. وبناء على ذلك نستطيع أن نقول: إن للرؤية والرؤية المضادة دلالة نفسية عميقة. كما أن الانحراف في اللغة يوضح قصد الشاعر في تأسيس نسقه الخاص عن طريق التنافر في السياق النسقي العام.

يقول المعري أيضاً:[4]

غيرُ مجدٍ في ملَّتي واعتقادي ... نوحُ باكٍ ولا ترنُّم شادِ

وشبيهٌ صوتُ النعيِّ إذا قيس بصوت البشير في كلّ نادِ

أبكت تلكُم الحمامةُ أم غنَّت على فرعِ غُصنها الميّادِ

---

(3) بنية اللغة الشعرية، جان كوهين، ص125.

(4) أسرار البلاغة، الجرجاني، ص78 .

(5) اللزوميات: 537 .

(1) شروح سقط الزند: 3/971-972.

إن في بكاء الحمامة وغنائها تشاؤماً يمتزج بالسرور، وتختلط الحدود بينهما. ومن خلال أنسنة الحمامة تظهر المعاني العميقة المستترة خلف الصورة التنافرية، وتأخذ شكلاً يمتد على النص بأكمله. إنه يزاوج بين الموت والحياة، ويجعل من الحياة موتاً، فالميت ميت الأحياء لديه.

ومن الصور التنافرية لديه تصويره خوفَ الليل من قول الناس ومن تعييرهم فرارَه فعاد مسرعاً. يقول:[1]

وليـــلٍ خـــافَ قـــولَ النـــاس لمـــا   تـــولّى ســـار منهزمـــاً فعـــادا

دجـــا فتلهَّـــبَ المـــريخُ فيـــه   وألـــبسَ جمـــرةَ الشَّـــمس الرَّمـــادا

لقد أضاف للصورة روحاً جديدة حين أنسن الليل، وخلع عليه المشاعر رغبة منه في إنطاقه من خلال صورة تنافرية.

ج ـ المفارقة اللغوية:

يهدف الشاعر من خلال هذه المفارقة إلى خلق عوالم متضادة يقدم من خلالها رؤيته للوجود بثقافة جديدة مغايرة. وللمفارقة علاقة وثيقة بالأضداد التي تشكلها الحيل البلاغية التي يستخدمها الشاعر عن معنى يتضاد مع معنى آخر، وبمعنى آخر تنحرف الشيفرات الثقافية عن المباشرة في المفارقة اللغوية .

يصنع الشاعر المفارقة، ويقف عاجزاً أمامها. فا(المفارقة تقوم على إدراك حقيقة أن العالم في جوهره ينطوي على التضاد، وأن ليس غير موقف النقيضين ما يقوى على إدراك كليته المتضاربة)[2].

وتعني المفارقة فيما تعنيه الوعي الشديد بالتناقض داخل الذات الشعرية. وفيها دليل على انتصار سلطة صانع المفارقة، تظهر التناقض بين نسقين: النسق الثقافي الصانع للمفارقة، والآخر يحمل رؤية معينة تتصادم بشكل حاد مع ثقافة الآخر، فيعرض سلبياته، ويسعى إلى معاينة سلبيات الحياة من خلال التضاد. فأساسها يتجلى في المتناقضات. وقد وجدنا أثراً لهذه المفارقة في صورة الحياة والموت لدى المعري. فقد اتسمت نفسيته بالقلق والتساؤل الفلسفي تجاه موضوعات الحياة، فصور المفارقة بين ثيمتين متعارضتين: الحياة/الموت أو الزهد/المجد. يقول:[3]

رآنـــي فـــي الكـــرى رجـــلٌ كـــأني   مـــن الـــذهب اتخْـــذتُ غشـــاءَ راســـي

قلنســـوةٌ خصصـــت بهـــا نُضـــاراً   كهُرمُـــزَ أو كملـــكِ أولـــي خِـــراسِ

فقلـــتُ معبـــراً ذهـــبٌ ذهـــابي   وتلـــك نباهـــةٌ لـــي فـــي اندراســـي

---

(2) شروح سقط الزند: 2/792–794.

(3) موسوعة المصطلح النقدي، د.سي، ميويك، ترجمة عبد الواحد لؤلؤة، ص34 .

(1) لزوميات أبي العلاء: 2/230 .

تتصارع هواجس المجد في أعماقه مع ما يظهره من زهد. فهو يعتد بتاج العلم والتقى؛ لأنه سلطان في هذه الحياة، يعتد بعلمه تعويضاً عن نقص، وكلما عارضه أمر أيقظ فيه عقدته، فأظهر عكسها أو دافع عنها. وهو هنا يُظهر نسقاً استعلائياً يتضاد مع نسق الآخر ويستعلي عليه.

إن الرائي هو أبو العلاء نفسه، وقد أظهر له المنام ما أخفاه العقل الباطن من نوازع الكبرياء، ولما فاته التاج فاضل في اليقظة بين تاج المُلكِ وتاج الزهد، ولعل هدير حرف السين المكسور في القافية يشعر بحالة التوتر النفسي التي يعيشها الشاعر.

يشكل الزهد في ثقافة المعري أداة ناجعة لمواجهة حقائق شغلت فكر الإنسان وتشغله، وبما أن الموت محتم، والشاعر يرى الناس منغمسين في متاع الحياة يصطنع لنفسه ثقافة خاصة من خلال مفارقة استعلائية، ويحاول أن يجعل النسق الفردي ينتصر على النسق الجمعي فيرسم أنا مفارقة في شخصيتها وفكرها وسلوكها لأي إنسان آخر.

وقد سعى المعري إلى هذه المفارقة في شعره وفي حياته. فقد أوصى أن يكتب على قبره:

هـــــذا جنــــــاه أبــــــي علـــــيَّ ومـــــا جنيـــــتُ علـــــى أحـــــد

لقد فارق النسق الجمعي حقاً، فهو لم يجن على أحد في الحياة من حيث النسل والزواج، وكذلك لم يجن على أحد من حيث حاجاته الحياتية. فقد كان شديد الزهد.

ولعل هذه المفارقة على سبيل المستوى الحياتي والشعري هي التي جعلته يهاجم فكرة الزواج في شعره قائلاً:(1)

فليـــــت حـــــواء عقيمـــــاً غـــــدت لا تلـــــد النـــــاس ولا تحبـــــلُ

كل ما في الحياة يتحول إلى ضده في مجال المفارقة: الزمن الموجب يتحول إلى سالب، الليل الجميل يتحول إلى ليل كئيب، ومن ثم يضحي الشاعر ضحية لمفارقات الحياة فيتنامى توتره وانفعاله كلما أدرك الحياة بعمق.

من المفارقات الطريفة قول أبي العلاء:(2)

وجـــــدنا أذى الـــــدنيا لذيـــــذاً كأنمـــــا جنـى النحلِ أصنافُ الشقاءِ الذي نجني

يفارق الشاعر النسق الجمعي في التلذذ بعذاب الدنيا، حتى إن لهذا العذاب طعماً يشبه طعم العسل. وذلك كله في إطار مفارقة النسق الجمعي مقابل إظهار نسق الأنا وتفردها.

(2) نفسه: 188/5 .

(1) شروح سقط الزند: 919/2 .

ـ نتائج:

. هدف البحث إلى تأكيد القيمة الوظيفية التي تؤديها الأنساق الضدية في بنية نص المعري إنها بنية متحركة قادرة على التشكل، وضع التحولات ما يجعل أنساقها المضمرة ذات صفة دينامية وأبعاد دلالية.

. النسق المضمر في نص المعري لا يتخذ دلالة أحادية المعنى، لكنه يبدو حاملاً لأنساق دلالية متعددة ما يجعل النص الشعري سيرورة نفسية واجتماعية وثقافية.

ـ ثمة وظيفة نفعية للبلاغي والجمالي في النصوص الشعرية. فالقيمة الجمالية أساس تحقيق شعرية الشعر.

ـ يشكل الزمان والمكان صيغاً نسقية تعكس موقف المعري من مضامينها وقضاياها، لذا يسهم بدوره في إثارة أنساق الزمان والمكان، ومن ثم إشكاليات الوجود لا لمجرد الإثارة والرصد فحسب وإنما ليأخذ من عالم الإثارة وسيلة لإثبات مركزية الإنسان الإيجابي في خلق التجربة فيتمكن من التصدي لما يتضاد مع أفقه أو يهدد كيانه.

ـ الأنساق الثقافية الإيجابية والسلبية والجمالية والقبحية والمتجاوبة والمتصادمة على تواليها وتناميها في النص تشكل وظيفة جمالية لدى الشاعر في نقد الآخر بأنماطه وأنساقه.

. إن دراسة الأنساق المتضادة في النص تضع أمام المتلقي فكرة النسق المتعدد. فالنص الشعري يمثل ظاهرة متسمة بالحركية والانفتاح. وهذا ما يعطي النص الشعري خصوصية التعدد القرائي، وميزة التأويل الثقافي.

. ثمة محمولات ثقافية للنسق في قصيدة المعري من خلال شعرية الضد. وقد استحضر المعري عالم الأضداد التي رصدها في مجتمعه لكي يعيد تشكيلها بفعل طاقة اللغة، ولكي يولد منها أنساقاً متحولة قادرة على استيعاب تصوراته حول إشكاليات الكون والوجود.

. للثنائيات الضدية فاعلية في بناء النص الشعري من خلال توالد الأنساق وتناميها. وقد استطاع المعري تقديم رؤية للموضوعات التي واجهها في حياته من خلال استثارة جدليات متعددة تندرج في إطار جدلية كبرى هي جدلية الحياة والموت.

. أما المفارقات الشعرية فقد ظهرت من خلالها صورة الشاعر الذي أصبح أسيراً لأنساق المجتمع الثقافية وأحداث الزمن السالبة ومحاولة إظهار نسق مضاد للنسق الجمعي. فكانت تجربة المعري الشعرية تجربة ثقافية يبدو الشاعر فيها صانعاً للأنساق.

ـ الصورة التنافرية تجعل من المتنافر تماثلاً دالاً على وعي الشاعر الثقافي تجاه موضوعات الحياة التي يقدمها. فيصور عالمه توافقاً وتضاداً عبر نظام نسقي خاص يجعل هذه الأنساق تشغل وظائف جمالية لا حصر لها تحفز المتلقي على تأويلها.

ـ استحضر المعري الأضداد، وأعاد تشكيلها بفعل اللغة فولّد منها أنساقاً متحركة قادرة على استيعاب تصوراته حول إشكاليات الكون والوجود، فقدم في شعره صوراً مختلفة للصراع: صراعه مع المجتمع، صراعه مع الدهر... بوصفها أنساقاً ثقافية قدم من خلالها تساؤلات حول جدلية الحياة والموت، وسعى إلى تأكيد دور الإنسان في ترسيخ قيم القبيح والجميل في الحياة.

. اتخذ المعري نسقاً ضدياً من النسق الجمعي ليعيد تشكيله وفق رؤيته الخاصة.

ـ مفهوم الرفض في فكر المعري هو القيمة الكبرى لصنع العالم تستطيع فيه الذات أن تخلق سلطتها المضادة.

المراجع

1. أسرار البلاغة: عبد القاهر الجرجاني . قرأه وعلق عليه محمود محمد شاكر . القاهرة . مطبعة المدني . ط1 . 1991.

2. بنية اللغة الشعرية: جان كوهين . ترجمة محمد الولي ومحمد العمري . المغرب . الدار البيضاء . دار توبقال للنشر . ط2 . .1990

3. تجديد ذكرى أبي العلاء: د.طه حسين . مصر . دار المعارف . ط8 . .1951

4. التلقي والسياقات الثقافية (بحث في تأويل الظاهرة الأدبية): عبد الله إبراهيم . كتاب الرياض . مؤسسة اليمامة الصحفية . العدد93 . 2001.

5. جدلية الزمن: غاستون باشلار . ترجمة خليل أحمد خليل . بيروت . المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع . ط1 . 1982.

6. جماليات المكان: غاستون باشلار . ترجمة غالب هلسا . بيروت . وزارة الثقافة والإعلام . بغداد . د.ت.

7. رسالة الغفران: أبو العلاء المعري . تحقيق وشرح عائشة عبد الرحمن . مصر . دار المعارف . ط4 . د.ت.

8. شروح سقط الزند: أبو العلاء المعري . مصر . القاهرة . الدار القومية للطباعة والنشر . 1945.

9. العزلة والمجتمع: نيقولاي برديائف . ترجمة فؤاد كامل . لبنان . طرابلس . المنشورات الجامعية . 1985.

10. في الشعرية: كمال أبو ديب . لبنان . بيروت . مؤسسة الأبحاث العربية . ط1 . 1987.

11. كتاب الصناعتين: أبو هلال العسكري . تحقيق مفيد قميحة . بيروت . دار الكتب العلمية . ط1 . 1981.

12. مع أبي العلاء في سجنه: د.طه حسين . القاهرة . دار المعارف . د.ت.

13. اللزوميات: أبو العلاء المعري . مصر . دار المعارف . د.ت.

14. موسوعة المصطلح النقدي: د.سي ميويك . ترجمة عبد الواحد لؤلؤة . بغداد . دار الرشيد للنشر . د. ت.
15. موسوعة المصطلح النقدي: عبد الواحد لؤلؤة . بغداد . دار الرشيد . ط2 . 1982.
النقد الثقافي: عبد الله الغذامي . الدار البيضاء . بيروت . ط2 . 2001.

/ /

بلاغة الحنين في قصيدة
« لقد زارني طيف الخيال فهاجني»
لأبي العلاء المعري

د. لطفيّة إبراهيم برهم(*)

U——————————— u

الملخص

يتخذ هذا البحث من قصيدة (لقد زارني طيف الخيال فهاجني) لـ«أبي العلاء المعري» مجالاً للقراءة والتأويل؛ لتحديد بلاغة الحنين فيها عبر أربع صور رئيسة هي: صورة الإبل الطراب، وصورة البرق، وصورة الريح، وصورة طيف الخيال، وهي صور يوازي تراكمها بوصفها مشوّقات مراكمةً للبعد عن الوطن، أو لأسباب البعد عنه.

ما البلاغة ؟.

يعد هذا السؤال مفتتح البحث، ومفتاحه الرئيس؛ لأن هناك فرقاً جوهرياً في تحديد ماهية البلاغة في الدرسين اللغويين: القديم والمعاصر؛ إذ يعيدنا الجذر اللغوي (بلغ) يبلُغ إلى الفصاحة، وحسن الكلام،

(*) أستاذة في جامعة تشرين.

أو حسن البيان، والمقدرة على الإبلاغ بعبارة اللسان كُنْه ما في القلب[1]؛ أي المقدرة على الإيصال، وقوة التأثير؛ لتحدد البلاغة عند علمائها بوصفها علماً تُدرَس فيه وجوه البيان[2].

أما اصطلاحاً فالبلاغة:

(1. تقنيات وصور، تهدف إلى الإقناع بموضوع ما.

2. صور / إشعارات / قواعد، ينسج حولها التعبير الأدبي.

3. طرق أسلوبية، خاصة بكاتب / جماعة / فترة / نوع.

4. وتتنوع القواعد البلاغية بحسب اعتبار(3) الصور جمالياً.

5. كما تكون (البلاغة) الأبعاد القابلة، بتصحيحها . الذاتي؛ أي بتعديل المستوى العادي للتكرار بخرق القواعد، أو بإبداع قواعد جديدة)[4].

فالبلاغة علم تُدرَس فيه وجوه البيان: الصور بوصفها خرقاً للغة المعيارية، ليس بخرق القواعد، أو إبداع قواعد جديدة، بل عن طريق العلاقات الجديدة التي تجمع بين دوال تنتمي إلى حقول دلالية مختلفة؛ لتؤثر في المتلقي، وتنقل إليه التجربة الشعرية.

أما البلاغيون فقد حددوا مفهوم البلاغة في الدرس القديم بوصفها فناً، والفن يعني الصنعة، فهي صيغة تنتجها العقلانية المنهجية الإنسانية؛ وبذلك تكون البلاغة منهجاً يمس خاصية ملازمة للإنسان هي الكلام، وبوصفها منهجاً فإنها تتميز بمجموعة من القواعد؛ هذه القواعد ليست مرصوفة بطريقة تعسفية، بل لقد رُبط بينها من زوايا نظر قائمة على أساس منطقي. وتكوِّن هذه القواعد في مجموعها بناء معقداً يتكون هيكله من التبعية والمشابهة والتحديد، هذا يعني أن هناك طبيعة نسقية للبلاغة وظيفتها الأولى إنتاج نصوص حسب قواعد فن معينة.

(1) ينظر: معجم لسان العرب المحيط للعلامة ابن منظور، قدم له العلامة الشيخ عبد الله العلايلي، إعداد وتصنيف: يوسف خياط، دار لسان العرب، بيروت . لبنان، المجلد الأول، مادة (بلغ).

(2) ينظر: المعجم الوسيط، مجمع اللغة العربية بالقاهرة، قام بإخراجه: إبراهيم مصطفى أحمد حسن الزيات، حامد عبد القادر، محمد علي النجار، أشرف علي طبعه: عبد السلام هارون المكتبة العلمية، طهران، الجزء الأول، مادة (بلغ).

(3) هكذا وردت في المعجم.

(4) معجم المصطلحات الأدبية المعاصرة، د. سعيد علوش، دار الكتاب اللبناني . بيروت سوشبرس . الدار البيضاء، الطبعة الأولى / 1985 م / 55 / 56 /.

أما المفهوم العلمي الحديث للبلاغة فهو مخالف لما سبق ذكره، إنه عكس المفهوم السابق إذ لم يعد الهدف الأول للبلاغة العلمية إنتاج النصوص، بل تحليلها[1]؛ وبذلك يمكننا أن نقول: إذا كانت البلاغة القديمة إنتاجاً للنصوص فإن البلاغة بالمفهوم الحديث منهج لتحليل النصوص؛ أي أنها تتمسك بوصف هذه النصوص، وربط آثارها المستخرجة ببعض الخصوصيات البنائية الكامنة فيها؛ وبذلك يمكن أن تصبح البلاغة المعيارية بلاغة وصفية، **بل (بلاغة تاريخية وتأويلية تعكس بصورة نقدية وضعية تلقي الشارح (للنص) . إنها مؤهلة في هذه الحالة لتكوين أسس «نظرية تداولية للنص»)**[2]؛ وبذلك يصبح المتلقي طرفاً مهماً في مفهوم البلاغة الحديثة؛ طرفاً تحدد فاعليته درجة التوتر التي ينتجها النص، وتكوّن الصورة التي يختلف مفهومها في الدرس البلاغي القديم عن مفهومها في الدرس المعاصر؛ لأنها في أولهما صورة بلاغية تقوم على المشابهة، وفي ثانيهما صورة شعرية، يؤسسها الانزياح، وتقوم على الاختلاف؛ وبذلك تكون البلاغة: فن العبارة نسقاً من الانزياحات اللسانية، وهي ثلاثة أصناف: انزياح في التركيب (العلاقة بين الدلائل)، وانزياح في التداول (العلاقة بين الدليل والمرسل والمتلقي)، وانزياح في الدلالة (العلاقة بين الدليل والواقع) [3].

فحدوث الصورة يؤدي حسب «جيرار جنيت» إلى فجوة؛ لأن **(روح البلاغة كلها كامنة في الوعي بفجوة ممكنة بين اللغة الواقعية (لغة الشاعر)، ولغة محتملة (التي يحتمل أن يستعملها التعبير البسيط والعام)، تلك الفجوة التي تكفي أن تقوم في الذهن لكي يتم تحديد فضاء للصورة**[4]**.**

فنحن في هذه الدراسة لن نستعمل مفهومي الكناية والاستعارة بوصفهما صورتين بلاغيتين بالمعنى التقليدي الضيق لهما، بل سنعدهما عملية أعم بكثير من الصورتين البلاغيتين المعروفتين، إنهما تعنيان عملية انزلاق متواصل للدوال عن مدلولاتها، تتم حسب علاقة تشابه، أو علاقة تجاور تتنتج على التوالي: استعارة أو كناية.

. 1 .

يعيدنا الحنين إلى الجذر اللغوي (حنن) الذي يرتبط دلالياً بالشوق والاشتياق، ونزوع النفس إلى الشيء أو تعلقها به؛ لأن (**..الحنين: الشوق وتوقان النفس، والمعنيان متقاربان، حنَّ إليه يحنُّ حنيناً**

---

(1) ينظر: البلاغة والأسلوبية: نحو نموذج سيميائي لتحليل النص، هنريش بليث، ترجمة وتقديم وتعليق: د. محمد العمري، منشورات دراسات سال، منشورات مجلة دراسات سميائية أدبية لسانية، الدار البيضاء. المغرب، الطبعة الأولى / 1989 م/ 16 ./

(2) المرجع السابق نفسه /19/.

(3) ينظر: المرجع السابق نفسه/41/.

(4) المرجع السابق نفسه /65/.

فهو حانّ،.. حنت الإبل: نزعت إلى أوطانها أو أولادها، والناقة تحنُّ في إثر ولدها حنيناً تطرَب مع صوت، وقيل: حنينها نِزاعها بصوت وبغير صوت، والأكثر أن الحنين بالصوت، حنَّ إليه: نزع)(1)، أما الشوق فمرتبط بالاشتياق والهيجان، ويعرف بأنه **(حركة الهوى)**، و**(نزاع النفس إلى الشيء)**، وهو نزاع يختص بالعشق فـ**(الشَّوق: العشاق)**(2).

وجدير بالذكر في هذا السياق أن (النزاع)، أو (النزوع)، وهما مصدران مختصان لا يختصان بالعشق، بل هما مشتركان بين الهوى والشوق والحنين إلى الوطن، الذي أضحى بعيداً: (... **وانتزاع النية بُعدها؛ ومنه نزع الإنسان إلى أهله والبعير إلى وطنه: حنَّ واشتاق، وهو نزوع...، وناقة نازع إلى وطنها بغير هاء...، وجمل نازع ونزوع ونزيع)**(3).

فبين الحنين والشوق والتشوق والنزوع صلات ووشائج توحدهما في تجربة واحدة، حتى يمكننا أن نقول: إن الحنين: الشوق: التشوق: النزوع تجربة تقوم على ثلاثة أطراف عوضاً عن اثنين: الذات الشاعرة المتشوقة للوطن، والوطن البعيد، وشيء غير الذات والوطن هو المشوِّق الذي يجب أن نتأنى في تحديد وظيفته وهويته، وهو أمر يضعنا وجهاً لوجه أمام المسببات: المشوِّقات التي يمكننا أن نصنفها في ثلاثة أقسام من حيث طبيعتها، وهي:

1 . عناصر طبيعية وهي النار، أو صورتها النورانية المتمثلة في البرق، والهواء المتمثل في الصَّبا، أو صورة الهواء الأكثر حركية المتمثلة في الريح.

2 . أصوات كائنات حية، تكون مهيِّجة للشوق، وهي في هذه القصيدة الإبل.

3 . طيف الخيال.

ويمكن أن نذهب إلى أن هذه المشوِّقات ليست أجساماً كثيفة، بل لا تعدو أن تكون ضوءاً خاطفاً، أو صوتاً يخترق الصمت، أو طيفاً عابراً لا تطبق عليه أجفان البعيد عن الوطن، إنها أجسام لطيفة، لا تكاد أن تكون أجساماً، بل قد تكون أوهاماً صريحة مثل طيف الخيال، فما هي العلاقات التي تنعقد بين مسبب الحنين والوطن من جهة، وبين المسبب والمبدع من جهة ثانية، أو بينهما معاً، لا سيما أن الوطن لا يوصف في التشوق، بل يحضر من خلال هذه العناصر المختلفة.

سنرى أنه يمكننا تحليل هذه العلاقات بوصفها استعارية أو كنائية، أو مزيجاً منهما، أو بوصفها قائمة على تعقد أكبر، وبإمكاننا تبعاً لذلك أن نتحدث عن **(بلاغة الحنين)** في شعر «**أبي العلاء المعري**»، وفي قصيدة **(لقد زارني طيف الخيال فهاجني)** بالتحديد.

---

(1) معجم لسان العرب، مادة (حنن).
(2) المرجع السابق نفسه، مادة (شوق).
(3) المرجع السابق نفسه، مادة (نزع).

إن عنوان البحث بلاغة الحنين يضعنا وجهاً لوجه أمام جملة وقع فيها الحنين موقع المضاف إليه للبلاغة، الأمر الذي نقله من حقل دلالي إلى حقل دلالي آخر، لا يكون فيه الحنين شكلاً من الأشكال، أو وظيفة من الوظائف، أو محتوى من محتويات المكتوب، أو معنى من معاني القصائد، بل يكون فيه شرطاً من شروط إمكان التجربة البشرية، شرط إمكان الكتابة ذاتها، لاسيما كتابة الشوق والحنين؛ وبذلك تصبح بلاغة الحنين فعل الكتابة، فيتحول الحنين إلى نص يختزل طاقة إبداعية سنعمل على تفكيكها لرصد مسببات الحنين التي حولت حركته إلى حركة كتابة.

1 ـ صورة الإبل الطراب:

تنفتح صورة النزوع إلى الوطن في النص الشعري على فضاء الحنين المضاعف: حنين الإبل إلى أوطانها، وحنين الشاعر إلى وطنه؛ فضاء ينفتح بدوره على فضاءات الأسئلة الاستفهامية، التي لا تنتظر جواباً، بل تجسد حالة عاطفية: انفعالية أثارها البارق المتعالي، وتستحضر الغياب المتأصل في اللغة، وفي النزوع إلى الوطن؛ ذلك لأن الدليل اللغوي يفترض غياب المرجع الذي يسميه، والنزوع إلى الوطن يفترض غياب الوطن، ويحيلنا إلى أن الذات الشاعرة تعيش في غربة، ورأت غربتها في غربة إبل (طَرِبن) ، يقول «أبو العلاء»:

طـــــربن لضــــــوء البــــــارق المتعــــــالي ببغــــداد وهنـــاً مــــا لهـــن ومــــا لــــي

ســـمت نحـــوه الأبصـــار ،حتى كأنهـــا، بناريــــه مــــن هنَّــــا وثَــــمَّ، صــــوالي

إذا طـــال عنهـــا ســـرّها لـــو رؤوســـها تُمــــــدُّ إليــــــه فـــــي رؤوس عـــــوال

تمنَّـــت قويقـــاً ، والصَّـــراة حيالهـــا تـــراب لهــــا مــــن أينُــــق وجمــــال

إذا لاح إيمـــــاض ســـــترت وجوههـــــا كــــأني عمرو ،والمطــــي سَــــعالي [1].

والطرب: الشوق، والجمع من ذلك أطراب، قال «ذو الرمة»:

اســـتحدث الركـــب عـــن أشـــيائهم خبـــراً أم راجـــع القلـــبَ مـــن أطرابـــه طـــربُ [2].

(... وإبل طراب تنزع إلى أوطانها...)[3].

فالطرب انفعال لمدرَك من المدركات، يؤدي إلى حركة شوق إلى ما يخفيه ذلك المدرَك، كشوق هذه الإبل إلى أوطانها عندما أثارها البارق المتعالي، و(طربن): ماض يدل على حدث مضى، لكنه هنا يدل

(1) ديوان (سقط الزند)ل " أبي العلاء المعري "، شرحه أحمد شمس الدين، دار الكتب العلمية، بيروت لبنان، الطبعة الأولى 1410 هـ . 1990 م / 237 /.

(2) ديوان شعر " ذي الرمة "، عني بتصحيحه وتنقيحه: كارليل هنري هيس مكارتني طبع على نفقة كلية كمبريج في مطبعة الكلية / 1337 هـ . 1919 م /.

(3) معجم لسان العرب مادة (طرب).

على الحال والاستقبال، وزنه (فَعِلن) وهي صيغة تمتاز بدلالتها على الأحزان والأفراح[1]، لكنها في هذا السياق تختص بالدلالة على الأحزان، متجاوزة دلالتها المعهودة في الارتياح مما يحرك في النفس الطرب، منفتحة على حركة شوق ينجر منها تطريب، والشوق يفترض غياب موضوع الشوق من جهة، ويؤدي إلى محاولة استحضاره عبر الكتابة استحضاراً يحمل في ثناياه شوقاً إلى الكتابة نفسها، وشوقاً إلى استكمالها؛ وبذلك يكون الشوق مبدأ مخترقاً للحب والكتابة؛ إنه حب الوطن، وحركة الكتابة نفسها.

لكن الشوق لا يتنفس إلا بمثير يحركه، ويؤجج ناره، فما المثير، أو المشِّوق هنا؟، إنه الصورة النورانية للنار متمثلة في البرق: ضوء البارق المتعالي؛ إذ تثير قوة البرق، وسطوعه الإبل، وتهيجان شوقها إلى الوطن، وشوق الذات الشاعرة أيضاَ، لا سيما أن هذا البرق أتى على صيغة اسم الفاعل (البارق)، التي تؤخذ من الفعل أساساً؛ لأنها وصف، وتدل عل حدث وزمن، ودلالتها على الزمن ترتبط بالحال والاستقبال؛ أي أنها تدل على الاستمرار، ولقد أتت هذه الصيغة في تركيب الإضافة (الضوء البارق)؛ لتحدد دلالتها في السياق بالتخصيص والتعريف، فتفيد القوة والمتانة من خلال اجتماع وحداتها[2].

ويأتي دال (وهناً)، الذي يعيدنا لغوياً إلى منتصف الليل، أو بعد ساعة منه؛ ليعزز دلالة الأحزان بإضفائه دلالات جزئية إليها تتمحور حول محورها العام: الغربة، الوحدة، الهموم، الاكتئاب، الشوق، الحنين، ولبيان شدة أثر البرق بوصفه مشوِّقاً للإبل، أتى به الشاعر في منتصف الليل، ولا شك في أن ظلمة الليل تزيد في وحشة المشوق، لا سيما إذا ابتلي الإنسان بالبعد عن الوطن، فالليل هو المجهول، والبرق من حيث هو خيط مزدوج الدلالة: فهو الخيط الذي يسري، فيصل بين الشاعر والوطن، ولكنه في الوقت نفسه الخيط الذي يفصل بينهما، فيذكر بالافتراق، ويكون موحشاً لذات تهولها ظلمة الليل، أو مذكراً بانشطارها إلى مفارق وكاره للافتراق، متشوق بالبرق، ومستوحش منه؛ إذ كلما كان الليل حالك السواد كان أثر البرق أشد؛ وبذلك يثير البرق الشوق إلى الوطن، فيستثير آلاماً دفينة هي آلام الشوق إلى المفتقَد الأول: الوطن: الأم، فيرتسم فضاء ما بين الأم وابنها، هو فضاء الانفصال بعد اتصال قديم: جزء من ماض، والماضي لا يعود، وكأن الشوق ذات أخرى لها فعل وحركة، ولها باطن يعسر معرفة كنهه.

وتأتي بنية الاستفهام (**ما لهن وما لي؟**)، والاستفهام بنية طلبية تقدم صيغة (استفعال) مؤثراً على دلالته الوضعية في طلب الفهم بأدوات مخصوصة؛ إذ تفتتح بنية الاستفهام بـ(ما)، التي تتحدد مهمتها . بالإضافة إلى التصور . بكشف حقيقة الدال الذي تتسلط عليه؛ أي أنها تفسر مدلول الجملتين: مالهن وما لي؟، هذا يعني أن هناك منطقة مجهولة تسعى الأداة إلى الكشف عنها مخترقة صمت البيان؛

(1) ينظر: الدلالة الإيحائية في الصيغة الإفرادية، د. صفية مطهري، اتحاد الكتاب العرب، دمشق / 2003 م / 48 / 49 /.

(2) ينظر: المرجع السابق نفسه / 136 /.

لتختزل حالة المشوق إلى الوطن في استفهام هو استفهام الواله، الذي يحمل في ثناياه دلالة بيان الحال؛ وبذلك يحمل الاستفهام في السياق الشعري معنى التوجع، الذي يحيلنا إلى معاناة الذات الشاعرة في الغربة، فيتعجب الشاعر من حال الإبل ومن حاله؛ إنهما حالتان أثارهما البرق؛ إذ لما حنت الإبل إلى أوطانها حين رأت البرق، أثارت شجو الشاعر، وبعثته على الحنين، وهي دلالة تتداخل مع دلالة ينتجها قول «عبد الله بن أرطاة المحاربي»:

حنّــت إلـــى بـــرق فقلـــت لهـــا قـــري بعـض الحنـين فـإن شـجوك شـائقي[1].

فتتجاور الدلالتان معاً في فضاء البنية الذهنية للمتلقي، بل تتعالقان، وتتفاعلان؛ لتجسدا وحشة الغربة التي تعيشها الذات الشاعرة في بغداد؛ لأن الشَّجن (الهم والحزن)، و(حركة النفس)، و (الحاجة أينما وجدت)[2]؛ أي الحاجة الملحة، وتمتد صورة البرق في البيت الثاني، فتتولد عن الصورة الأولى صورة الطموح: طموح العودة إلى الوطن؛ إذ يحيلنا الضمير المتصل في الدال (نحوه) إلى ضوء البارق، الذي سمت الأبصار إليه، والأبصار جمع، مفرده (البصر)، الذي يحيلنا إلى العين المجردة، وقوة الإبصار، وقوة الإدراك؛ أي أنه يجمع بين البصر والبصيرة؛ الرؤية والرؤيا، والبصر هنا بصر الإبل، وبصيرة الذات الشاعرة، بل بصر وبصيرة كل ذات تعيش في غربة.

ولقد استحضرت صورة البرق صورة النار؛ ليكثف الشاعر دلالة الشوق والحنين إلى الوطن مستحضراً دالين للمكان: (هنًا) إشارة إلى ما قرب، وهو بغداد، و(ثَمّ) إشارة إلى ما بعد، وهو الشام[3]، فضوء البارق قوي، منتشر، مستطير في الأفق، لما لمع شخصت نحوه أبصار مَنْ ببغداد، وأبصار مَنْ بالشام، فأحدقت به كما يحدق المصطلون بالنار، والتحديق يعيدنا إلى الأبصار والإبصار والتركيز لحرص النفوس عليه، وشدة تشوفها إليه؛ لأن المصطلي بالنار يؤججها، ويذكيها لما له من الرغبة فيها، لكن النار تدفئ المصطلين بها، وتبدد البرودة التي يشعرون بها، أما البرق فيذكي نار الشوق: نار الحنين إلى الوطن، فلا يبدد برودة الغربة، بل يزيد الأعماق برودة وحنيناً.

---

(1) آثار أبي العلاء المعري، السفر الثاني، شروح سقط الزند، القسم الثالث، الجمهورية العربية المتحدة، وزارة الثقافة والإرشاد القومي، الدار القومية للطباعة والنشر، القاهرة، نسخة مصورة عن طبعة دار الكتب سنة 1366 هـ. 1947م، الجزء الثالث / 1163 /.

(2) معجم لسان العرب، مادة (شجن).

(3) ينظر: مغني اللبيب عن كتب الأعاريب: جمال الدين ابن هشام الأنصاري المتوفى سنة 761 هـ، حققه وعلق عليه، د. مازن المبارك محمد علي حمد الله، راجعه: سعيد الأفغاني، دار الفكر، بيروت. لبنان، الطبعة الثالثة / 1972 م / 162/.

فإذا كانت (الأنا)، أو (الذات) هي مبتدأ الحنين ومنتهاه، فلا بد من تتبع التحولات التي ارتدتها تلك الذات في القصيدة، وهي ذات تؤكد أن الحنين حنين مضاعف: حنين إلى الوطن من جهة، وحنين إلى اختراق الحجب من جهة ثانية.

وتتكثف البلاغة؛ لتجسد شدة حنين الإبل إلى أوطانها، واشتياقها إليه بأمنية مفادها أن تُقطع رؤوسها، وتُرفع في عوالي الرماح؛ لتنظر إلى ضوء البارق كلما ابتعد نحو الشام، ولقد تجلى هذا التكثيف في بنية التمني، وهي بنية تتأتى أولويتها من مؤشرها الإعلامي (التمني)، أو كما يقول البلاغيون الأحوال القلبية، والبعد الخارجي المتمثل في الإنتاج الصياغي، الذي يعتمد على أداة بعينها هي (ليت)، التي تتحول في المستوى العميق إلى (أتمنى)[1].

ولقد وظف «أبو العلاء» هذه البنية في بناء التجربة الشعرية؛ لأنه لم يتعامل معها بوصفها وحدة ساكنة، مغلقة، بل تعامل معها بوصفها تتبع عملية تكون النص الشعري سائراً من تولد الفكرة إلى تحققها التام سواء أدل عليها بدوال مباشرة أم بدوال غير مباشرة:

إذا طـــال عنهـــا ســـرّها لـــو رؤوســـها   تمـــد إليـــه فـــي رؤوس عـــوال [2].

إن الفعل (سرّ) يرتبط دلالياً بالفعل (ود) ، والفعل (ود) إذا لحقت به (لو) تحررت من شرطيتها في السياق، وهيأت إنتاج (التمني) على مستوى البنية العميقة، التي تجسد لنا شدة حنين الإبل إلى أوطانها؛ وبذلك تتنج (لو) التمني بمعونة السياق، الذي يعمل على تفريغها من دلالتها الأصلية، وشحنها بدلالة التمني، وهي دلالة تعضدها، وتؤكدها صيغة الشرط غير الجازم (إذا طال عنها سرها.. .) ؛ إذ إن (إذا) ظرف للمستقبل مضمنة معنى الشرط، والأمنية رغبة في تحقق شيء في المستقبل، كما يعبر فعلا الشرط بصيغة الماضي عن شيء لم يُنفذ كأمنية لم تتحقق، أو كأمل محبط، ولا ينفصل الفعل تمنت في تركيب (تمنت قويقاً) دلالياً عن الفعل (سرها) في البيت السابق؛ لأن الشاعر يتابع تجسيد أمنية الإبل، مصوراً شدة نزوعها إلى أوطانها؛ ذلك لأن صيغة (فعّل) **(للتكثير غالباً؛ وذلك كأن يكثر فاعل فعّل أصل فعله)**[3].

فأمنية الإبل قويق: نهر بحلب، ترغب فيه، وهو بعيد عنها، وترغب عن الصَّراة: نهر ببغداد، وهو قريب منها، وماؤه عذب، هنا تشف بنية التمني عن تعجب الشاعر من حال الإبل تعجباً يدفعه إلى الدعاء عليها، فتدخل بنية الدعاء **(تراب لها من أينق وجمال)**؛ التي تعني فلا شربت بعد هذا ماء، بل

---

(1) ينظر: البلاغة العربية: قراءة أخرى، د. محمد عبد المطلب، الشركة المصرية العالمية للنشر لو نجمان، طبع في دار نوبار للطباعة. القاهرة / 1997 / 280 /.

(2) ديوان (سقط الزند)، أبو العلاء المعري / 237 /.

(3) الدلالة الإيحائية في الصيغة الإفرادية، د. صفية مطهري / 78 /.

كان لها بدل الماء التراب، في علاقة مع بنى الصورة الشعرية؛ لنستشف منها خيال رغبة في موت هذه الإبل غير المنصفة، الراغبة عن شرب الماء، فهي جسد بلا روح في بغداد؛ ذلك لأن زمن التمني، وزمن وجودها قرب الصراة واحد، هذا ما عبرت عنه واو الحال في قوله **(تمنت قويقاً والصراة حيالها)**؛ لتؤكد الدلالة العامة بعدم انسجام الإبل مع محيطها، بل عدم انسجام الذات الشاعرة مع المحيط الجديد في بغداد؛ وبذلك تؤكد بنية التمني ركائز دلالية على مستوى البنية العميقة، وتشف عن أمر غير قابل للتحقق؛ لأن **(بنية التمني تتعلق إنتاجياً بما لا يمكن حصوله، وليس هناك مطمع فيه، ومن هنا صح تعلقها بالزمن الماضي من حيث وقوع حدث فيه، وهو غير ممكن تنفيذياً)**[1].

فأمنية الإبل أن ترد قويقاً؛ أن ترد مورد الحياة: الوجه المقابل الذي يعكس الصورة الأخرى لها، وهي صورة الموت: الغربة؛ أمنية الإبل هنا ترتد في العمق إلى إنتاج مفهوم دلالي يجسد فضاء المسافة المكانية، التي تفصل الإبل عن أوطانها، ويحيلنا في الوقت نفسه إلى أن الوجود في الوطن لم يكن محققاً ساعة التمني، فالإبل ليست في موطنها الأصلي، وتتمنى الوجود فيه، كأن الشاعر يستدعي قويقاً مطلوباً دلالياً لا يكون حاصلاً وقت الطلب.

وتتناغم صيغة الدعاء **(تراب لها من أينق وجمال)** دلالياً مع صيغة التمني؛ لتبين جهل الإبل بقيمة الصراة، وعدم إنصافها، ولتفتح الذاكرة البلاغية بوصفها تخزيناً للمعطيات في الذاكرة على بيت العراقيات:

أفق من جوى يا أيها المهر إنني ... وإياك في أهل الغضا غُرُبان

يسوقك ماء بالأباطح سلسل ... وقد نشجت بالأبرقين شناني[2].

ويستمر لمع البرق مشوقاً من المشوقات التي تثير الإبل، حتى ولو كان إيماضاً؛ أي يلمع لمعاً خفياً، ضعيفاً ، ثم يختفي، ثم يومض، ولم يعترض في نواحي الغيم، فمهما بلغ خفوته، وضعفه، فهو قوي التأثير في الإبل، دلالة على إفراطها قي الحنين إلى وطنها، وعلى أن نار الشوق والاشتياق إليه لا تنطفئ، بل تتحول إلى نار، هي دافع معرفة ورؤية تجسد للمتلقي حب الشاعر للوطن، فتنتقل عبر تجربته الشعرية من عالم الذات الضيق إلى العالم الفسيح: عالم الإبداع بوصفه كتابة من نوع آخر، تؤثث الفراغ الفاصل بين الشاعر والوطن، وتمد جسر النص مؤثثة الجسر، الذي تمده (إلى) موضوع الشوق: وفي هذا الجسر الذي تمده (إلى) ينفتح باب الشعر مجسداً بلاغة الحنين في توظيفها حكاية عربية قديمة، تقول: إن العرب تذكر الغول والسعلاة، ويدعون أنهم ينكحونها، ومن ذلك ما زعموا أن عمرو بن يربوع بن حنظلة بن مالك بن زيد بن مناة تميم تزوج سعلاة، فقيل له: ستجدها خير امرأة ما

---

(1) البلاغة العربية: قراءة أخرى، د. محمد عبد المطلب / 281 /.

(2) شروح سقط الزند، جـ 3 / 1166 /.

لم تجد برقاً، كأنهم حذروه من حنينها إلى وطنها إذا رأت البرق، فكان عمرو إذا لاح برق سترها عنه، وولدت له أولاداً، ثم لاح البرق ليلة، وغفل عمرو عنه، فقعدت على بكر، وقالت:

أمسك بنيك عمرو إني آبق   برق على أرض السعالي آلق

وسارت عنه، فلم يرها بعد ذلك، فقال عمرو في ذلك شعره الذي يقول فيه:

رأى برقاً فأوضع فوق بكر   فلا بك ما أسال وما أضاعا [1].

ولقد كان هذا التوظيف حجر بناء أساسي في تدعيم بناء صورة شوق الإبل، ونزوعها إلى أوطانها، فأصبح الشاعر عمرواً، وأصبحت المطي سعالي، فكان الشاعر كلما ومض برق ومضاً ضعيفاً حجب رؤية الإبل حتى لا تراه، وتحن إلى أوطانها، فتفعل فعل السعلاة مع عمرو، وتتركه وحيداً في الغربة؛ وبذلك يتجاور في فضاء النص البعد عن الوطن، واتساع باب الشعر، وربما يكون الثاني ناتجاً عن الأول؛ لأن الشعر يقوم واسطة بين المشوق والشائق؛ واسطة تذكر بالمسافة الفاصلة بينهما، وتحاول الوصل بينهما في آن، ويصبح مولداً للقصيدة التي يضمن فيها الشاعر شعر سابقه في إثارة البرق الحنين إلى الوطن.

ويأخذ حنين الذات الشاعرة في الظاهر منحى آخر بصورة تجعلها مع صحبها من ذوي الحلوم والعقول والوقار، لا يجزعون بمفارقة الوطن، أما هذه الإبل فلم تفدها أسنانها حِلماً، ولا أكسبها الزمن معرفة وعلماً، فالشوارف منها كالصغار في أحلامها وطباعها؛ لذلك تفرط في حنينها إلى الوطن، ولم تجر مجرى الذات الشاعرة في صبرها على الحنين؛ أي أننا حلُمنا ونحن كهول، وهذه قد خفّت وكان سبيلها أن تحلم؛ لأنها مسنّة، وهذه دلالة تدور حول قول الشاعر:

لا تصبر الإبل الجلاد لفرقة   حتى تحنّ، ويصبر الإنسان [2].

مؤكدة إسراف الإبل في الحنين إلى أوطانها، مشتقة مثلاً من أمثال العرب «**أحنّ من شارف**»؛ لأن المسنّة من النوق أشد حنيناً إلى ولدها من غيرها، حتى كأن المسنّ: الضعيف منها فصيل مُنِع من الرضاع؛ أي فُطِم عن أمه، فهو ذو حنين متوال إليها لقلة صبره على فراقها، وما الأم هنا إلا الأم الكبرى: الوطن، الذي فارقه الشاعر جسداً، وعاش فيه روحاً وأحلاماً.

---

(1) ينظر: المصدر السابق نفسه / 1167 . 1169 /.

(2) شروح سقط الزند، ج3 / 1177 /.

ويأتي تركيز الشاعر على الفعل حلُمنا بصيغة فعُل؛ لأن هذه الصيغة تدل على الطبائع لدلالتها على صفات طبع عليها الإنسان، وأصبحت غريزة فيه مخلوقة معه، ودلالته هذه جعلته لا يكون إلا لازماً؛ لأن الغريزة تكون لازمة لصاحبها، ولا تتعداه إلى غيره، وإذا كان له لُبْث ومُكْث مثل حلُم، فهو يجري مجرى الغريزة؛ لأن هذه الصفات ليست مخلوقة في الإنسان فطرية فيه، وإنما طُبِع عليها، واكتسبها من الوسط الذي يعيش فيه وهي غير ثابتة، وبالتالي فلا تلبث أن تزول، ولاتصاف صاحبها بها لفترة زمنية، ومكثها فيه عوملت معاملة الغريزة، وصيغت بصيغتها[1].

أما بنية الأمر في قول الشاعر:

فآبــك هــذا أخضــر الجــال معرضــاً   وأزرق، فاشــرب وارع نــاعم بــال [2].

فتتعالق مع بنية التمني في البيت الرابع **(تمنت قويقاً والصراة حيالها...)** ؛ لتجسد بلاغة الحنين المكتوبة، التي تجمع بين المتناقضات في التجربة الشعرية؛ إذ إن الشاعر بعد أن دعا على الإبل بأن تأكل التراب؛ لتموت يطلب منها الآن أن تتجاوز حالتها، وتدع حنينها، وتسلو عن وطنها، وتنعم بنعم الله عليها رعياً وشرباً طلباً للحياة، وكأن بنية الأمر هنا خرجت إلى دلالة أخرى هي دلالة التعجب، أو التمني.

إن هذه الإبل ألهبت بحنينها نفوس الرجال، وإن ذُهِلت عما هم فيه، أو غفلت عما شغلها عن الانصراف عن الماء، وفي الوقت الذي يرخي فيه دال (أجنّ) ظلاله الدلالية على الشطر الشعري الأول فإن دال (ألهبت) يزيح تلك الظلال، ويؤجج في النفوس حنين الرجال إلى أوطانها حنيناً يتجاوز نسيان الإبل ماء وطنها إن هي شربت من ماء دجلة الذي سيعمل على إفراغ قلوبها من الحنين، أو جنون الحنين؛ وذلك لأننا نرى شبهاً بين الدالين: الحنين والجنون، الذي عد اسماً من أسماء الحب، فبين (جنّ) ، و(حنّ) تجانس صوتي ودلالي يتصل بالجنون ذاته، كما يتصل بالحن: **(الحنّ، بالكسر: حي من الجن، يقال: منهم الكلاب السود البهم.. .، الحن: سفِلة الجن أيضاً وضعفاؤهم.. . ، ويقال: الحن خلق بين الجن والإنس.. . ، ويقال: مجنون محنون، ورجل محنون أي مجنون.. . ، المحنون: الذي يُصرع ثم يُفيق زماناً)**[3].

وتتكثف بلاغة الحنين في قول الشاعر:

تلــون زبــوراً فــي الحنــين منــزلاً   علــيهن فيــه أن الصــبر غيــر حــلال

وأنشــدن مــن شــعر المطايــا قصــيدة   وأودعنهــا فــي الشــوق كــل مقــال

---

(1) ينظر: الدلالة الإيحائية في الصيغة الإفرادية، د. صفية مطهري / 50 ـ 52 /.

(2) ديوان (سقط الزند)، أبو العلاء المعري / 239 /.

(3) معجم لسان العرب، مادة (حنن).

أمـــن قيـــل عـــود رازم أم روايـــة تـــتهن عـــن عـــم لهـــن وخـــال
كـــأن المثـــاني والمثالـــث بالضـــحى تجـــاوب فـــي غيـــد رُفعـــن طـــوال
كـــأن ثقـــيلاً أولاً تزدهـــى بـــه ضـــمائر قـــوم فـــي الخطـــوب ثقـــال [1].

ففعل التلاوة مسند إلى غير فاعله لإسناده إلى الإبل؛ ليرفع الحنين إلى منزلة مقدسة، إنه زبور منزَّل على الإبل باستمرار؛ لأن صيغة (منزل) مفعّل تدل على وصف المفعول بالحدث وصفاً متجدداً، وبالتالي تدل زمنياً على الحال والاستقبال؛ وبذلك يؤنسن الشاعر الإبل، ويكثف دلالة الحنين؛ لأن هناك زبوراً مختلفاً عن الزبور المعهود الذي غلب على صحف داود عليه السلام؛ إنه زبور الحنين المنزل على الإبل، ويتجلى اختلافه بقلب قيم الزبور الديني، التي تدعو إلى الصبر، فهذا الزبور من تعاليمه أن الصبر غير حلال، بل هو حرام، مع أن الإبل مشهورة بالصبر والجلد، وقوة التحمل، ويأتي الفعلان (تلون)، و(أنشدن)؛ بصيغة الماضي؛ ليدلا على حدث حدث، مع فارق دلالي بين القراءتين: ف (تلا الكتاب وغيره: قرأه)، أما أنشد الشعر فقرأه على إيقاع واحد رافعاً به صوته.

فالقراءة الأولى: التلاوة قراءة صامتة، متأملة، خاشعة، فيها تدبر للمعاني، أما القراءة الثانية: الإنشاد فتعيدنا إلى جو طقوسي، تنشد فيه الإبل قصيدة مختلفة عن القصائد المعهودة: إنها قصيدة من شعر المطايا اختصرت كل ما يمكن أن يقال في الشوق، تنشدها الإبل بتلحين وعلى إيقاع واحد مجسدة بلاغة التشوق والحنين في ديوانها الشعري.

فالمبدع يختار دواله بعناية فائقة؛ ليؤثر في المتلقي، ويجعله يعايش تجربة الغربة، ويعاني مفرادتها: الحنين، والتشوق، والاشتياق... ، أو بالتحديد النزوع إلى الوطن؛ وبذلك تسهم درجة التوتر التي ينتجها النص في مضاعفة فضاء بلاغة الحنين في القصيدة، التي خص الشاعر فيها الزبور بالذكر لما ورد في مزامير داود عليه السلام **(أنه كان إذا قرأ أصغت إليه البهائم لحسن صوته)** وحنين الإبل يشبه بالمزامير؛ لأنه يشجي مَنْ يسمعه؛ وبذلك فُسِّر قول «عنترة» في وصف الناقة، التي لما بركت أنّت، فكأن معها قصباً تزمر فيه:

بركـــت علـــى مـــاء الـــرِّداع كأنهـــا بركـت علـى قصـب أجـش مهضـم [2].

وجدير بالذكر في هذا السياق أن صوت الإبل يسمى سجعاً، كما يسمى الكلام الذي له فواصل ترجع إلى حرف واحد، فسماه «أبو العلاء» شعراً: شعر المطايا؛ لأنه يرجع إلى مقاطع على مثال

(1) ديوان (سقط الزند)، أبو العلاء المعري / 239 / 240 /.

(2) شرح القصائد العشر، صنعة: الخطيب التبريزي، تحقيق: د. فخر الدين قباوة، منشورات دار الآفاق الجديدة، بيروت ـ لبنان، الطبعة الرابعة ـ 1400 هـ ـ 1980 م / 286 /.

واحد، كما يرجع الشعر، والعرب تقول: سجعت الناقة إذا مدت صوتها بالحنين على جهة واحدة، والسجع صوت الحمام، هذا يعني أن (سجع الحمام)، و(حنين الإبل) مصطلحان متعلقان بفن الكتابة، الأول يعني نوعاً من الكتابة الموقعة، ليست بالشعر، ولكنها تحاكي الشعر، والثاني يعني مجموعة من الصور الشعرية يمكن عدها غرضاً أساسياً من أغراض الشعر هو الحنين إلى الأوطان.

الشاعر يمد صوته بالحنين، كما تمد الناقة الواله صوتها منادية، يود أن يكون صوته حبلاً يصل بينه وبين المعشوق: الوطن؛ وبذلك تقوم الكتابة: كتابة الشوق على حركة أخرى هي حركة حدوث المسافة والاتساع الذي يجعل الإنسان منفصلاً عن الحضور، مبتعداً عن ذاته؛ هذا الاتساع هو المكتوب في المسافة التي يحدثها حرف الجر (إلى) بين المشتاق وموضوع شوقه: الوطن.

ويأتي تساؤل الشاعر في قوله: **(أمن قيل عود رازم...)**؛ ليؤكد نسبة الشعر إلى المطايا، ويترك باب الحيرة مفتوحاً أمام قائله: المسند إليه، فهو المجهول؛ لذلك جاء التساؤل عنه أهو عود... أم أتى الشعر رواية؟.

فالشك في هذا التركيب مسلط على مَنْ فعل الفعل، وليس في الفعل ذاته؛ وبذلك تتوجه فاعلية السؤال إلى الفاعل، الأمر الذي يدفعنا إلى القول: إن مركز الثقل الإنتاجي يختلف تبعاً للبعد المكاني للدال عن همزة الاستفهام؛ أي أن التردد يقع فيه، أو أن الشك يدور حوله، وهو فاعل، والفاعل ركن أساسي في نظام الجملة العربية؛ أي أن له سلطة لغوية تفضي إلى سلطة دلالية تجسد كثافة بلاغة الحنين، فإن كان القائل عوداً رازماً مسناً لا يقوى على القيام من الإعياء والهزال، فهذا يعني أن هذا العود قضى فترة طويلة من الزمن بعيداً عن وطنه، **(والعرب تسمي الجمل البازل الذي اعتاد الأسفار عالماً)**[1]، كما يعني أن لهذا الرازم سلطة على الأجيال التالية، التي تستمع إليه لعلمه، وخبرته، ومكانته، ومعاناته، التي أبدعت هذا الشعر، فتجربة الحنين عنده تبعث حنين الإبل الأخرى إلى أوطانها، أما إذا كان هذا الشعر رواية عن عم للإبل، أو خال، فهذا يعني تجذر شعر الشوق والاشتياق والحنين إلى الوطن في قاموس الإبل، التي يشبه الشاعر حنينها برنات العيدان التي يغنى فيها لأصواتها الشجية، التي تثير الشجن، والشجن هو الحبيب بوصفه مُفتقَراً إليه، والحبيب هنا وطن مُفارَق، عليق بالنفس، ولكنه على أية حال بعيد المنال كالحبيب؛ وبذلك يكون الشجن شوقاً إلى الوطن.

فأنين الإبل التي تثار من مباركها للنهوض ضحى، وهي متعبة، ومحتاجة إلى الراحة يشير إلى الألم والمعاناة التي تعانيها الإبل في الغربة، وهي مفردات أو عناصر تدخل في علاقات جديدة مع بنية الحنين؛ لتكثف بلاغته، وتتعالى موسيقاه حتى يستخف أحلام قوم حكماء، ويثيرهم، ويحرك في أعماقهم النزوع إلى الوطن تحريكاً يطرد النوم من العيون، فإن مر بها النوم رأى النائم وطنه لكثرة ما يمثله في

---

(1) شروح سقط الزند / ج 3/ 1187 /.

اليقظة، فإن انتبه بكى شوقاً إليه، ولقد عبر الشاعر عن هذه الدلالة مستغلاً قصة السامري، فكأنه سامري إن لامس النوم جفنه اغتسل بالدمع، وتطهر به؛ لذلك تبرز صيغة التمني في قول الشاعر:

فليت سنيراً بان منه لصحبتي بروقي غزال مثل روق غزال [1].

لترتد في العمق إلى (أتمنى سنيراً ظاهراً) ، وينتج المفهوم أن (سنيراً لم يكن ظاهراً) ساعة التمني، وأن ظهوره أمر غير قابل للتحقق؛ لأن بنية التمني تتعلق إنتاجياً بما لا يمكن حصوله؛ إذ كيف يمكن تحقق تمني الشاعر أن يظهر لأصحابه، وهم بقرني غزال، شيء يسير جداً من سنير، فتقر بقرب الوطن عيونهم، وتهدأ بتولي السفر نفوسهم، وتطمئن قلوبهم، ولكن أين الذات الشاعرة من تمني رؤية سنير؟، أتتكفل (الياء) في قوله لصحبتي بوصفها ضميراً من ضمائر المتكلم، وهي ضمائر شخصية دلت على ذات واعية مستقلة في إرادتها، وتمتاز بصفات تميزها عن غيرها بحضور هذه الذات [2].

فإن كان «أبو العلاء» يتمنى ظهور سنير لصحبه، فلمَ لا يتمناه لنفسه، ألأن العقل يحكم بامتناع وقوع هذا الظهور؛ لأن زمنه قد انتهى أم لأنه ضرير ؟، ألأن شوقه لا يبرد برؤية سنير، بل يبرد بوصوله السريع إلى بلاد الشام؟:

ومَنْ لي بأني في جناح غمامة تُشبهها في الجنح أم رئال [3].

ومَنْ أسرع من جناح غمامة تسرع به إلى وطنه كإسراع النعامة إلى فراخها عند إقبال الليل؛ لأنها تكون أسرع، والعرب تشبه السحاب بالنعام، من ذلك قول «عبد الرحمن بن حسان»:

كأن الرباب دُوَيْن السحاب نعام تعلق بالأرجل [4].

ولقد خص الشاعر تلك الغمامة في الجنح؛ لأنه يريد بها الغمامة التي طربت ببرقها الإبل وهناً ببغداد...؛ وبذلك يبرز البرق بروزاً غير مباشر بوصفه مؤججاً للشوق، والشوق حنين إلى الغائب: الوطن، وهذا يؤكد رغبة الشاعر المتشوق في خلق حبل يربط بينه وبين الشائق، قد يكون دائرة حضور واتصال، إلا أن هذه الدائرة تبدو لنا دائرة افتقار بقدر ما هي دائرة اتصال، والجسر الذي يمده المشتاق على (إلى) يبدو جسراً فاصلاً بقدر ما هو واصل؛ وبذلك تكون عملية التشوق استحضاراً هشاً لغائب متجذر في الغياب.

2 ـ صورة البرق:

---

(1) ديوان (سقط الزند)، أبو العلاء المعري / 240 /.

(2) ينظر: الدلالة الإيحائية في الصيغة الإفرادية، د. صفية مطهري / 205 . 207 /.

(3) ديوان (سقط الزند)، أبو العلاء المعري / 240 /.

(4) معجم لسان العرب، مادة (ربب).

إن أدبية النداء تتأتى من تخلصه من أصل المعنى؛ ليولد إنتاجية بديلة، سواء أكان التوليد على مستوى السياق أم على مستوى صيغة بنية النداء ذاتها، من ذلك قول الشاعر:

فيا برق ! ليس الكرخ داري، وإنما رماني إليه الدهر منذ ليال

فهل فيك من ماء المعرة قطرة تغيث بها ظمآن ليس بسال ؟ [1]

فـ(يا) حرف موضوع لنداء البعيد حقيقة، أو حكماً، وقد ينادى به القريب توكيداً، وقيل: هي مشتركة بين القريب والبعيد؛ وبذلك تحضر صورة البرق هنا بوصفه يملك صلاحية تؤهله لأن يدعى للإقبال والمحادثة، وتفهم بعد الشاعر عن وطنه، فكثف بذلك دلالة تتمحور حول دعوة البرق بلمعانه من ناحية الشام للشاعر بإثارة الشوق والحنين للعودة إلى الوطن الغائب؛ الحاضر من حيث أن المتشوق به البرق يعوضه، وهذا ما تقتضيه فرضية التكثيف؛ إذ يتضح التكثيف، ويصبح مستقلاً عن الاستعارة والكناية، وقادراً وحده على أن يكون مفهوماً وصفياً في هذه المشوقات.

هذه إذن بلاغة التشوق والحنين التي تبين علاقات الحضور والغياب المتضمنة في نص التشوق، الذي تتقد جذوته بتكرار البرق (فهل فيك...) بوصفه ضميراً متصلاً، فتبرز النار عامل الاحتراق الأساسي في الطقوس الدينية بوصفها عاملاً للتطهير، وهي صورة تستدعي صورة الظمأ، والشوق إلى الماء، وكأن الشاعر لجأ إلى نموذج العطش للإيحاء بجذوة الشوق، وناره المعتملة؛ لأن الشاعر ليس بسالٍ، فهل يراد بالاستفهام هنا النفي: نفي وجود قطرة واحدة من ماء المعرة: بلد الشاعر في هذا البرق تغيث ظمآن ليس بسالٍ، بل تغيث الذات الشاعرة التي لم تنس الوطن أبداً؟.

يبرر هذا التساؤل دخول (هل) في صورة البرق على الخبر (شبه الجملة: فهل فيك..) ، وبروز صيغة المضارع (تغيث بها) بوصفها نداء من يخلص من شدة أو يعين على دفع بلية، يطلب الإغاثة والنصرة بقطرة ماء واحدة لعلها تشفيه مما هو فيه، مؤكداً عدم نسيانه وطنه بالباء الزائدة في خبر ليس؛ لأن (الباء) هنا زائدة للتوكيد، فالكرخ ليس وطنه، بل رماه إليه الدهر منذ ليال؛ إذ خرجت (منذ) عن معنى الظرفية؛ لتصبح حرف جر، معناها ابتداء الغاية، فالشاعر لم يتخذ الكرخ داراً، ولم يرض به مقراً أخيراً، بل هو مزمع على الرحيل عنه، متوجع لفراق الشام.

3 ـ صورة الريح:

لا تنفصل صورة الريح التي تتسم بالقدرة على السريان والدوران بوصفها طاقة، وحركة تحمل المشتاق نحو ما يشتاق إليه: الوطن عن المشوقات التي توظفها الذات الشاعرة لبلورة بنية الحنين،

---

(1) ديوان (سقط الزند)، أبو العلاء المعري / 240 /.

فكيف إذا كانت هذه الريح جمعاً (الأرواح)، تتجاذب الشاعر، وتدور به، فتزيده ضياعاً، وغربة، وشوقاً يفضي إلى اشتياق باعث للشوق، وكأنه عود على بدء، حتى تحط هذه الأرواح الشاعر على يد ريح بالفرات شمال، فـ(حتى) تفيد(انتهاء الغاية)؛ لأنها مرادفة لـ(كي) التعليلية، ولقد خص الشاعر ريح الشمال بالذكر جرياً على مذاهب العرب؛ لأن وطنه الذي حن إليه إنما كان بالشام، وكانت العرب تسمي الريح الشمالية شآمية والجنوبية يمانية، وشهرا بذلك حتى صارا كالعلمين عليهما، من ذلك قول «ذي الرمة»:

نلــــوث علـــى معارفنـــا وترمـــى		محاجرنـــــا شـــــآمية سَـــــموم [1].

وقول «جرير»:

وحبـــــذا نفحـــــات مـــــن يمانيـــــة		تأتيـــك مـــن قبـــل الريـــان أحيانـــا

هبـــت جنوبـــاً فـــذكرى مـــا ذكـــرتكم		عنـــد الصـــفاة التـــي شـــرقي حورانـــا[2]

وتتعقد العلاقة بين المشتاق وموضوع الشوق ،وواسطة التشوق إذا تعلق الأمر بالبعير المتداخل مع الصبا؛ لأن هذين العنصرين ليسا من متعلقات المعشوق، بل إن كلاً منهما يمثل كائناً مستقلاً بذاته، أو طرفاً آخر من أطراف حب الوطن والتشوق إليه، ثم إن العلاقة البلاغية الكنائية أو الاستعارية تشمل الذات المتشوقة نفسها، فيقوم التشوق بالبعير، أو الصبا على علاقة التشابه والمقارنة، والاشتراك في المنزلة في الحنين، وفي ترجمة الحنين إلى حنين بالمعنى الحيواني الحسي للكلمة، وهو هنا سجع البعير، والتشابه المؤسس لهذه العلاقة متعددة الأطراف: تشابه بين الذات الشاعرة والبعير، وتشابه بين الوطن وإلف البعير، وتشابه في الشوق ذاته.

ولعل علاقة التشابه والاشتراك في المنزلة الواحدة وثيقة بين الذات الشاعرة والبعير؛ لتلازمهما، واشتراكهما ضرورة في البعد والفراق، وفي التوق إلى مكان واحد يوجد فيه إلفاهما، يقول الشاعر:

وكـــم هـــمّ نضـــو أن يطيـــر مـــع الصـــبا		إلـــى الشـــام، لـــولا حبســـه بعقـــال

ولـــولا حفـــاظي، قلـــت للمـــرء صـــاحبي:		بســـــيفك قيّـــــدها، فلســـــت أبـــــالي

أأبغـــــي لهـــــا شـــــراً، ولـــــم أر مثلـــــها		ســـــــفائر ليـــــــل ، أو ســـــــفائن آل

وهــــنّ منيفــــات، إذا جبــــن واديــــاً		توهمتنـــــا، مـــــنهن، فـــــوق جبـــــال[3]

(1) ديوان «ذي الرمة» / 592 /.

(2) ديوان «جرير»، شرح محمد بن حبيب، تحقيق د. نعمان محمد أمين طه، دار المعارف بمصر / 1969 م / المجلد الأول / 165 /.

(3) ديوان (سقط الزند)، أبو العلاء المعري / 238 /.

يمكن أن نحلل علاقة التشابه هذه على أنها تتضمن كناية، فالبعير يحن إلى وطنه، فتتذكر الذات الشاعرة وطنها، فتحن إليه، تنتقل إليها عدوى الحنين بفعل علاقة الجوار التي تربطها بالمشتاق الحيواني: الهزيل من الإبل.

وتتصدر (كم) الخبرية الصورة؛ لتخبرنا عن كثرة المرَات التي عقد فيها الهزيل من الإبل النية على أن تطير به الريح، وإن كانت لينة الهبوب لشدة هزاله، وخفته، وفرط اشتياقه إلى الوطن، لولا سيطرة (لولا) ، التي تدخل على جملتين: اسمية ففعلية لربط امتناع الثانية بوجود الأولى دلالياً.

تتراكم المشوقات في الصورة: الهزيل والصبا؛ لتجسد كثافة حنين الشاعر إلى وطنه البعيد، فأفعال البعد، والشوق، والحنين، والغربة، محاور تدور حول الوطن بوصفه غاية الفاعل، ومنتهى حركته الافتقارية، لا بوصفه مفعولاً مباشراً، وله صفة المكان البعيد، بل لعل هذه الصيغ الفعلية تؤول إلى جعل الوطن فضاء عوض أن يكون ذاتاً أخرى، وليس من الغريب أن يجتمع المعنيان في الدال الواحد عندما يشبه الشاعر ذاته المشتاقة إلى الوطن بالجمل النازع.

ويستحضر الشاعر في هذا المقطع صاحبه، والصحبة تخفف من وطأة الغربة والمعاناة استحضاراً خطياً بوصفه دالاً، لم يتوجه الشاعر إليه بالقول لحفاظه على رعاية صحبة الإبل، والإبقاء على زمامها؛ إذ لولا رعاية الشاعر لها، و معرفته أن لها عليه حقَّ مَنْ خلصه من الهلاك لأمر صاحبه بأن يعرقبها بالسيف، ولم يبال بما أصابها من الحيف، وسمى الشاعر عرقبتها بالسيف تقييداً لها كما فعل «ابن مقبل» في قوله:

يا صاحبي على ثاج طريقكما ... سيراً حثيثاً ألما تعلما خبري
أني أقيد بالمأثور راحلتي ... ولا أبالي وإن كنا على سفر[1]

ولا يبتعد عن بيت العراقيات :

فتى سيبه قيد الثناء وسيفه ... لأدم المعالي في الشتاء عقال [2]

وبذلك يكون الشاعر قد وظف الاستعارة بمهارة في قوله: (بسيفك قيِّدها)؛ إذ أثبت الشاعر بنية الأمر، وهي بنية وضعت لاعتبار طلبي، لا لاعتبار زمني كالماضي مثلاً؛ ذلك لأن الأمر صيغةٌ يطلب فيها الفعل من الفاعل المخاطب، أما دلالته الزمنية فهي للمستقبل؛ لأنه يأتي لما يكون ولم يقع، ويأتي تقدم شبه جملة (الجار والمجرور) «بسيفك» على الجملة المتعلقة بها؛ لتنزاح بالدلالة إلى حقل دلالي جديد، يكون فيه فعل الطلب طلباً كائناً على جهة الاستعلاء، مؤكداً نية الذات الشاعرة بالمحافظة على الصحبة: صحبة الإبل، فهو لا يريد عقرها؛ أي أنه لا يريد تقييدها، بل يريد لها ما يجاور فضاء النص من دلالة مقابلة، فهو يريد لها الحياة؛ لأن حياتها تعادل حياته في صوته الصامت الذي لم يتجاوز ذاته، مؤكداً بذلك أن الانتظار في نفسه لم يمت، بل أثبت له في هذه القصيدة مواقع

(1) ديوان " ابن مقبل "، تحقيق د. عزّة حسن، وزارة الثقافة والإرشاد القوي، دمشق، /1381 هـ. 1962 م / 77 / 78/.
(2) شروح سقط الزند، جـ 3 / 1171 /.

أساسية كاشفة منها المحافظة على حياة الإبل؛ لأنها سفائر الليل، وسفائن الآل، فهي جسر الأمان الذي سيعيده إلى وطنه، وكأن الشاعر يريد أن يميت هذه المشوقات في نفسه؛ ليرتاح من الحنين والشوق إلى الوطن؛ لأنها تعذبه وتضنيه.

ويستمر صوت الذات الشاعرة راسماً الصورة العامة للإبل، ولكن بإيقاع جديد هذه المرة، مستفيداً من إمكانات الاستفهام الإنكاري بالهمزة، التي تقتضي أن ما بعدها غير واقع[1]؛ إذ هل يصدق أن يريد الشاعر شراً لهذه الإبل ؟ (أأبغي لها شراً... ؟).

فالذات الشاعرة تشك في الفعل نفسه، وكأن غرضها من الاستفهام أن تعلم وجوده، هل وقع الفعل أم لم يقع ؟، هذا يعني أن بنية الاستفهام تطرح الشك على المستوى التركيبي في صورة تساؤل مسلط على الفعل مباشرة، وتطرحه على المستوى الإيحائي في إطار ذهني تقريري؛ وبذلك تتوجه فاعلية السؤال إلى الفعل مباشرة؛ أي أن حركة المعنى تتوجه إلى فعل الإرادة أولاً، ثم إلى إرادة الشر لهذه الإبل ثانياً، وهذه الإبل الضخمة، التي تعادل الجبال وهي في الوادي، توصله إلى ما يريد، تذل الليل، وتهون صعوبته على راكبها ليلاً ونهاراً وهي صورة تذكرنا بصورة «امرئ القيس»:

فشـــــبههم فـــــي الآل لمـــــا تكمشـــــوا حــــــدائق دوم أو ســــــفيناً مقيــــــرا [2].

ولا تبتعد عن دلالة قول «المتنبي»: كأنه في ريْد طود شاهق[3].

4 ـ صورة طيف الخيال:

تظهر صورة طيف الخيال بدءاً من العنوان: **(لقد زارني طيف الخيال فهاجني)**، وطيف الخيال مشوق من مشوّقات الذات الشاعرة، بوصفه طيفاً زائراً؛ رسول شوقٍ، آتياً من أماكن بعيدة، موسومة بالاستحالة، فلا كثافة وجودية له، ولا قدرة له على مقاومة وضح النهار، هذا الطيف هو طيف ظلام، تخضع تجربته إلى التقاطع لأمرين، أولهما: أن هذا الطيف لا يكون حاضراً إلا عند النوم؛ أي عدم حضوره بذاته، فلا تستفيق الذات الشاعرة إلا وقد مضى الطيف لسبيله محركاً جذوة شوق يرتبط بالاهتياج مثيراً حنين الشاعر إلى وطنه، وثانيهما: هو قصر الوقت الذي يدوم فيه الوصل في كلتا الحالتين، فهو لا يعدو أن يكون إيماضة إشراقة لا تتقد إلا لتخمد، ولا نبتعد عن القول: إن الطيف نفسه هو الوطن، أو إن الوطن هو نفسه طيف، أو ذو طبيعة طيفية تؤسس ثنائية (الحضور والغياب) والمشبه والشبه، وأحلام الليل وأحلام اليقظة، هنا تضيع حقيقة الذات الشاعرة، وحقيقة الوطن، فالكل

---

(1) ينظر: مغني اللبيب، ابن هشام / 24 /.

(2) شرح ديوان " امرئ القيس "، ومعه أخبار المراقسة وأشعارهم في الجاهلية وصدر الإسلام، ويليه أخبار النوابغ وآثارهم في الجاهلية وصدر الإسلام، تأليف: حسن السندوبي، المكتبة الثقافية، بيروت ـ لبنان، الطبعة السابعة / 1402هـ ـ 1982 م / 84 /.

(3) ديوان "أبي الطيب المتنبي"، شرح أبي الحسن علي بن أحمد الواحدي النيسابوري، طبع في مدينة برلين، دار صادر، بيروت ـ لبنان، سنة 1861 م الجزء الأول / 336 /.

أطياف مهمومة لا وحدة لها، فهل يعد هذا الطيف حالةً خاصة ؟، وهل يتحول من وسيلة للذكرى إلى غاية أم يتحول إلى جزء من باطن الشاعر القائل:

لقد زارني طيف الخيال فهاجني فهل زار هذي الإبل طيف خيال؟[1].

يتخذ الوطن صورة خيالية هي الطيف، أو بالتحديد طيف الخيال، إنه ليس الوطن ذاته، بل هو شيءٌ بين الحضور والغياب، ولئن كان الطيف من المشوقات القائمة على ازدواج الأنس والوحشة، فإنه يبقى شبيهاً بالكائنات الليلية الباعثة على القلق، والتي تعمر ظلام البيوت، وتوحش ليل الإنسان بحضورها الضبابي، أما طبيعة الطيف النفسية فترتبط بالقوة المتخيلة، حتى تكون صورة الوطن: الطيف نصب عيني الذات الشاعرة والإبل، فتثيرهما أكثر من إثارة ضوء البارق المتعالي، فيفرطا في الحنين إلى الوطن، وتأتي لعل في بنية تمن تغيب فيها ليت عن السياق في قول الشاعر:

لعل كراها قد أراها جذابها ذوائب طلح بالعقيق وضال

ومسرحها في ظل أحوى كأنها إذا أظهرت فيه ذوات حجال[2].

ليصبح التمني رجاء، يعمل على ترقب الحصول وتوقعه. فالبنية هنا تتحرك من منطقة النفي وصولاً إلى منطقة الإثبات (المرجو)، لا الإثبات المتحقق أو الواقع؛ لذلك يلاحظ في هذه البنية عموماً أن المطلوب أمر محبب، أو مرغوب فيه؛ ولهذا تتعلق بالممكن والمحال، فحققت هذه البنية انتقال الذات الشاعرة من تعنيف الإبل لإفراطها في حنينها إلى طلب العذر لها في باعث لوعتها وشدة اشتياقها وصبابتها وشجونها في (لعل) التي دفعها السياق إلى التحرر من أصل المعنى، وشغلها بدلالة طارئة هي التمني، الذي تختص بإنتاجه ليت ويصاحب هذا التحرر دخول دائرة الطلب، كما يصاحب دخول لعل دائرة التمني حركة ذهنية عميقة عند المبدع، تجعل الإبل ترى في نومها أحلاماً كما يتخيل الإنسان، فلعل كراها قد أراها أنها في موضع يسرها أن تكون فيه فهاج شوقها أكثر مما هاجه البرق، كما أن ركبانها قد رأوا ذلك في نومهم، فحنوا أيضاً إلى أوطانهم؛ وبذلك تكون لعل من الأدوات التي تنتج الترجي، وهو ترقب ما ستراه في النوم مع راكبيها؛ لأن الترجي ليس من أنواع الطلب في الحقيقة، بل في المجاز الذي يعد تفكيكاً للغة السائدة، وإعادة كتابة عبر الأثر والمكتوب والمخالفة والاختلاف داخل الأثر ذاته، الأمر الذي يرينا كيف يتوالد المجاز من الجسد ذاته سواء أكان جسد اللغة أم الجسد الذي تحيل عليه اللغة فاتحاً فضاءات أسئلة مغايرة، تحقق لذة القراءة والسؤال والاستكشاف؛ وبذلك يكون المجاز زمناً للحضور في الغياب، واستكمالاً لحلم الإبل الذي ذكرها رعيها تحت الظلال واحتجابها بذلك الشجر كأنها غوان قد استترن بالحجال، وهو حلم يحيلنا إلى المكان المخصب الذي كانت تعيش فيه، وإلى صمت البيان الذي ينفتح على قولين شعريين هما قول «ذي الرمة»:

---

(1) ديوان (سقط الزند)، أبو العلاء المعري / 238 /.

(2) المصدر السابق نفسه / 238 /.

إذا ذابــت الشــمس اتقــى صــقراتها | بأفنــان مربــوع الصــريمة معبــل[1]

وقول «مضرس الأسدي»:

ويــوم مــن الشــعرى كــأن ظبــاءه | كواعــب مقصــورٌ عليهــا ســتورها[2]

انفتاحاً يجعلهما وحدة رئيسة في بناء هذه الصورة الشعرية؛ وبذلك يفعّل الشاعر تشغيل نسق الصور البلاغية القديمة؛ هذا النسق الذي يستند إلى مبدأين هما: الانزياح، والأثر الانفعالي.

وتأتي بنية النداء في قول الشاعر :

أ إخواتنــا، بــين الفــرات وجلــق، | يــد الله ، لا خبــرتكم بمحــال

أنبــئكم أنــي، علــى العهــد، ســالم | ووجهــي لمــا يبتــذل بســؤال

وأنــي تيممــت العــراق لغيــر مــا | تيممــه غــيلان عنــد بــلال

فأصــبحت محمــوداً بفضــلي وحــده | علــى بعــد أنصــاري وقلــة مــالي

نــدمت علــى أرض العواصــم بعــدما | غــدوت بهــا فــي الســوم غيــر مغــال

ومــن دونهــا يــوم مــن الشــمس عاطــل | وليــل بــأطراف الأســنة حــال [3].

لتنتج بنية دلالية هي (طلب الإقبال حساً ومعنى) بحرف (مولد) من الفعل (أدعو)، هذا الحرف هو (الهمزة) التي ينادى بها القريب، الذي يشاركه الغربة، والحنين إلى الوطن؛ يناديه ليخبره أنه نادم على ترك أرض العواصم، أو فراقها، وأنه سارع للعودة إليها، غير هياب لما يلاقيه في طريقه من مخاطر؛ لأنه يخاف على عرضه أكثر من خوفه على نفسه:

أروح، فــلا أخشــى المنايــا، وأتقــي | تــدنس عــرض أو ذمــيم فعــال [4].

وهو قول يدور دلالياً حول محور بيت «المتنبي»:

يهــون علينــا أن تصــاب جســومنا | وتســلم أعــراض لنــا وعقــول [5].

ويستحضر قول «ابن حارثة»: **(المنية ولا الدنية).**

وهكذا نجد أن قصيدة (لقد زارني طيف الخيال فهاجني) لـ«أبي العلاء المعري» تجسد بلاغة الحنين الذي أثارته مجموعة من المشوّقات، صنفناها في ثلاثة أقسام . هي عناصر طبيعية: (البرق، الصبا، الريح) ، وصوت الإبل، وطيف الخيال؛ لضبط منهج الدراسة، لكنها في حقيقة الأمر متداخلة، وتتخذ صورة

(1) ديوان " ذي الرمة " / 504 /.
(2) شروح سقط الزند، حـ 3 / 1176 /.
(3) ديوان (سقط الزند)، أبو العلاء المعري / 242 /.
(4) المصدر السابق نفسه / 242 /.
(5) ديوان " المتنبي "، حـ 2 / 532 /.

عنقود من المشوقات، تثير الإبل، التي تثير الذات الشاعرة، فتحرك الشوق والحنين إلى الوطن، وتدفعنا إلى القول:

ـ إن بين التجربتين البشرية والحيوانية تناظراً، يوثق الصلة بينهما، ويوحي بوجود صلة استعارية وثيقة بين المشوقات الحيوانية والذات الشاعرة المتشوقة إلى الوطن بالمشوقات نفسها.

. إن مراكمة المشوقات قد توازي مراكمة للبعد عن الوطن، أو لأسباب البعد عنه، يقول الشاعر:

وأنـــي تيممـــت العـــراق لغيـــر مـــا تيممـــه غـــيلان، عنـــد بـــلال [1].

. تمثل القصيدة حالة استسلام للخيال الرائي المزدوج بالتأمل الغيبي، فتشعرن مرحلة واقعية عميقة الجذور في تجربة «أبي العلاء»، الذي يتسلق بالشوق والاشتياق والحنين والنزوع إلى الوطن مدارات الفضاء الشعري، فيتحول النص عنده من نص مغلق إلى نص مفتوح، يجسد تجربة كل إنسان بعيد عن الوطن، ويقبل تفسيرات جديدة متتابعة في كل زمان ومكان؛ وبذلك يمكننا أن نقول: إن أخص ما في هذا الحنين في هوية «أبي العلاء» بارق من سر الحياة، لم يلح له من قبل، وهو الذي يشرع الحنين، فيتجه الخيال «بعين ثالثة» نحو عالم لم يطأه الخيال من قبل، هو عالم الخارق: خارق البلاغة الشعرية في شعر المطايا من جهة، وخارق حجب الزمان والمكان؛ ليكون الغائب: الحاضر من جهة أخرى، وهذا إن دل على شيء إنما يدل على امتلاك «أبي العلاء» فعل الهدم، ورؤيا البناء في الوقت نفسه.

ـ إن الحنين هو الدافع والغاية، وهو الأصل والمحور والطريق إلى الوطن؛ إذ كلما اشتد بالشاعر هاتف الشوق والحنين كان كمَنْ تخطى ذاته بذاته، فيتوق الحنين إلى حنين أكبر يخطو خطوة أخرى باتجاه الوطن.

المصادر والمراجع

1 . آثار أبي العلاء المعري، السفر الثاني، شروح سقط الزند، القسم الثالث، الجمهورية العربية المتحدة، وزارة الثقافة والإرشاد القومي، الدار القومية للطباعة والنشر، القاهرة، نسخة مصورة عن طبعة دار الكتب سنة 1366 هـ . 1947م.

2 . البلاغة والأسلوبية: نحو نموذج سيميائي لتحليل النص، هنريش بليث، ترجمة وتقديم وتعليق: د. محمد العمري، منشورات دراسات سال، منشورات مجلة دراسات سميائية أدبية لسانية، الدار البيضاء . المغرب، الطبعة الأولى / 1989 م/.

3 . البلاغة العربية: قراءة أخرى، د. محمد عبد المطلب، الشركة المصرية العالمية للنشر لو نجمان، طبع في دار نوبار للطباعة . القاهرة / 1997 /.

4 . الدلالة الإيحائية في الصيغة الإفرادية، د. صفية مطهري، اتحاد الكتاب العرب، دمشق / 2003 م /.

5 . ديوان «ابن مقبل»، تحقيق د. عزّة حسن، وزارة الثقافة والإرشاد القوي، دمشق، /1381 هـ . 1962 م /.

(1) ديوان (سقط الزند)/ 242 /.

6 . ديوان «أبي الطيب المتنبي»، شرح أبي الحسن علي بن أحمد الواحدي النيسابوري، طبع في مدينة برلين، دار صادر، بيروت . لبنان، سنة 1861 م الجزء الأول /.

7 . ديوان «جرير»، شرح محمد بن حبيب، تحقيق د. نعمان محمد أمين طه، دار المعارف بمصر / 1969 م / المجلد الأول / 165 /.

8 . ديوان (سقط الزند) لـ «أبي العلاء المعري»، شرحه أحمد شمس الدين، دار الكتب العلمية، بيروت . لبنان، الطبعة الأولى 1410 هـ . 1990 م /.

9 . ديوان شعر «ذي الرمة»، عني بتصحيحه وتنقيحه: كارليل هنري هيس مكارتني طبع على نفقة كلية كمبريج في مطبعة الكلية / 1337 هـ . 1919 م /.

10 . شرح ديوان «امرئ القيس»، ومعه أخبار المراقسة وأشعارهم في الجاهلية وصدر الإسلام، ويليه أخبار النوابغ وآثارهم في الجاهلية وصدر الإسلام، تأليف: حسن السندوبي، المكتبة الثقافية، بيروت . لبنان، الطبعة السابعة / 1402هـ . 1982 م /.

11 . شرح القصائد العشر، صنعة: الخطيب التبريزي، تحقيق: د. فخر الدين قباوة، منشورات دار الآفاق الجديدة، بيروت . لبنان، الطبعة الرابعة . 1400 هـ . 1980 م /.

12 . معجم لسان العرب المحيط للعلامة ابن منظور، قدم له العلامة الشيخ عبد الله العلايلي إعداد وتصنيف: يوسف خياط، دار لسان العرب، بيروت . لبنان.

13 . معجم المصطلحات الأدبية المعاصرة، د. سعيد علوش، دار الكتاب اللبناني . بيروت سوشبرس . الدار البيضاء، الطبعة الأولى / 1985 م /.

14 . المعجم الوسيط، مجمع اللغة العربية بالقاهرة، قام بإخراجه: إبراهيم مصطفى أحمد حسن الزيات، حامد عبد القادر، محمد علي النجار، أشرف علي طبعه: عبد السلام هارون المكتبة العلمية، طهران.

15 . مغني اللبيب عن كتب الأعاريب: جمال الدين ابن هشام الأنصاري المتوفى سنة 761 هـ، حققه وعلق عليه، د. مازن المبارك ومحمد علي حمد الله، راجعه: سعيد الأفغاني، دار الفكر، بيروت . لبنان، الطبعة الثالثة / 1972 م /.

/ /

عُمان
في أدب الرحالة

د. عبد الله المجيدل(*)

U———————————— u

مقدمة:

تشكل كتابات الرحالة ومذكراتهم جنساً أدبياً راقياً وممتعاً في آن واحد، إذ إنه لا يعكس الوضع الاجتماعي للأفراد والجماعات وحسب، وإنما يرصد الأوضاع الثقافية والسكانية والفكرية والحضارية السائدة أيضاً. فهو بهذا المعنى يؤرخ الأنثروبولوجيا الثقافية للمجتمعات وللحضارات السائدة لتلك البلدان التي زارها الرحالة. وتأسيساً على ذلك فلا غرو أن يعتبر هذا النوع من الأدب الوسيلة الأكثر قدرة على رصد مشاهدات الرحالة لمختلف جوانب الحياة والطبيعة وتوثيقها بالكلمة والوصف من خلال رؤية الرحالة لها، هذه الرؤية التي يفترض فيها الحياد نحو الظواهر حين وصفها، ولكنها غالباً ما جاءت مفعمة بمشاعر الرحالة وهذا ما جعلها مؤثرة في أسلوبها وممتعة في تفاصيلها، كما أنها توثق المواقف والعادات والسلوكيات التي تبدو عادية لدى السكان المحليين في حين هي غاية في الأهمية في دراسة تطور هذه الأنماط الثقافية وكذلك في الدراسات المقارنة لعادات وقيم وتقاليد الشعوب وثقافاتها، وعلى هذا النحو يوفر

(*) أستاذ في جامعة دمشق

الرحالة مادة علمية قيمة للدراسات الاجتماعية والانثوبولوجية لمن سيأتون من بعده من الباحثين والدارسين.

وقد برع العرب في هذا النمط من الأدب، ويعد ابن بطوطة من أهم الرحالة العرب حيث وثق لكثير من البلدان ثقافاتها وعاداتها وطبيعتها، وبذلك هيأ مادة مهمة لمن جاء من بعده من الدارسين على مدى قرون، وكذلك ابن فضلان، واليعقوبي وابن خلدون وابن ماجه وغيرهم، وهؤلاء لم يعد ينظر إليهم كمحترفين ومبدعين في التاريخ والأدب فحسب، بل كعلماء رحلات عظام.[1]

ومع أن بعض أعمال الرحالة قد استغلت لمرات عديدة لغايات استعمارية في التاريخ البشري، كما هو الحال في رحلة العالم اليوناني الكبير «سترابون» واضع أول خارطة عن اليمن والجزيرة العربية، عندما هيأت هذه الرحلة لغزو الاسكندر المكدوني لدول الشرق، وكذلك كانت رحلة فاسكو ديغاما إلى الهند نذيراً بتحريك أساطيل البرتغال والأسبان نحو بلدان الشرق وقد عمل كثير من الرحالة الفرنسيين والبريطانيين والألمان والبلجيك والهولنديين على تمهيد الطريق في منتصف القرن الثامن عشر للاستعمار الحديث.[2]

وقد شكلت الأهمية الجغرافية لموقع عُمان على الخارطة العالمية أحد أهم العوامل التي دفعت كثيراً من الرحالة العرب والأجانب لزيارتها، وفي الدراسة الحالية سيتعرض الباحث إلى أهم الرحالة الذين زاروا عُمان ودونوا مشاهداتهم ونشروها وفقاً لما يستطيع الباحث الحصول عليه من هذه المنشورات، وكذلك بالعودة إلى المراجع ومحاولة مقابلة من بقي على قيد الحياة من مرافقين هؤلاء الرحالة، لاسيما فيما يخص الرحالة ثيسجر، وتدوين انطباعاتهم وما يتذكرونه حول تلك الرحلات، علماً أن بعض الرحالة الذين زاروا عُمان، لم يرد ذكرهم في المراجع العربية، ولا بد من العودة إلى أرشيف هذه البلدان للحصول على نسخ من مدوناتهم وتقارير رحلاتهم.

مشكلة الدراسة:

لاشك في أن أدب الرحالة من أكثر المصادر أهمية لرصد الواقع الأنثروبولوجي للمجتمعات والحضارات ،ولأهميته هذه فقد انفصل أدب الرحالة عن الأدب القصصي والروائي والملحمي، وأصبح جنساً أدبياً قائماً بذاته له أصوله ومقوماته وضوابطه تماماً كالعلوم الطبيعية القائمة على التخصص والتجارب المعملية والأبحاث الميدانية.وبالنظر للأهمية العلمية لما تم توثيقه من

---

(1) الآثار تؤدي إلى رمال الجزيرة العربية: تسارابوتينسيفا، ترجمة محمد محمد الشعيبي، دار الكاتب العربي، دمشق 1989، ص 8.

(2) المرجع نفسه، ص 8-9.

معطيات ترصد مختلف جوانب الحياة في عُمان فإن تكوين صورة متكاملة لهذه المعطيات من خلال رصد هذه الظواهر لدى أكثر من رحالة ومقارنتها وتصنيفها ستسهم في تقديم لوحة متكاملة عن مختلف أنماط الحياة العُمانية في سياق التاريخ العماني. وهذه المعطيات تمكن الدارسين في مختلف أصناف العلوم من فهم أفضل للظواهر التي هي محور دراستهم سواء كان ذلك في الجغرافية أو علم الاجتماع أو التاريخ أو التربية أو علوم السكان و البيئة وغيرها من العلوم.

وعلى هذا النحو تتلخص إشكالية الدراسة في التساؤل التالي: كيف بدت عمان في كتابات الرحالة الذين زاروها وكتبوا عنها، بعيداً عن النظرة الأحادية المجتزأة، وذلك من خلال استعراض المعطيات لكل الرحالة الذين مروا بعُمان واستطاع الباحث الحصول على ما دونوه ونشروه.

أهمية الدراسة:

تكتسب الدراسة أهمية خاصة بالنظر إلى جوانب الآتية:

1. أهمية رصد تاريخ الظواهر الاجتماعية لفهم وضعها الراهن وعوامل تطورها، مما يعطي للدراسات الاجتماعية والبيئية الحالية إمكانية المقارنة وفهم آلية تطور الظواهر.

2. معرفة الوضع الذي كانت عليه البيئة العُمانية سواء في المناخ والمياه والنبات والكائنات الحية التي شوهدت ووثق الرحالة تواجدها، لتمكيننا من تحديد التطورات التي طرأت عليها.

3ـ رصد القيم والعادات والتقاليد وبالتالي الوضع الأنثروبولوجي برمته للفترة الزمنية التي وثقها الرحالة.

4ـ تشكل هذه الوثائق والمعارف والمعطيات مكوناً هاماً من تاريخ عُمان الثقافي والاجتماعي والعمراني، وهي تبرز مسيرة تطورها الحضاري.

5ـ ترصد هذه الدراسة أنماط الإنتاج، ومختلف النشاطات السكانية في تلك الفترة، مما يشكل قاعدة معلومات مهمة للدراسات التي تتناول مختلف جوانب الحياة في عُمان.

6ـ وتكتسب الدراسة أهمية من محاولتها لرسم لوحة متكاملة عن البيئة الطبيعية والحياة الاجتماعية والثقافية ومختلف النشاطات السكانية من خلال ملاحظات الرحالة لجوانب الحياة التي رصدوها في رحلاتهم.

أهداف الدراسة

تهدف هذه الدراسة إلى ما يلي:

1. رصد الواقع السكاني من حيث أنماط الإنتاج والعادات والتقاليد في عُمان خلال الفترات التي وثق فيها الرحالة مشاهداتهم وملاحظاتهم.

2. محاولة تحديد الوضع البيئي من حيث المياه والغطاء النباتي والكائنات الحية التي رصد الرحالة وجودها في البيئة العمانية.

3ـ تقصي الوضع الاجتماعي والاقتصادي للسكان في عُمان من خلال ملاحظات هؤلاء الرحالة في هذه الفترة من تاريخ عُمان.

4. توفير إمكانية المقارنة بين واقع التطور الحضاري والثقافي والاجتماعي الذي حققته عُمان و بين ما رصده الرحالة والواقع الحالي.

حدود الدراسة:

سيقتصر الباحث في هذه الدراسة على دراسة الرحالة الذين زاروا عُمان ووثقوا ملاحظاتهم، ومن الرحالة العرب الرحالة سليمان التاجر، والمقدسي، والرحالة العربي الشهير ابن بطوطة، الذي زار عُمان في القرن الرابع عشر الميلادي ومن الرحالة الأجانب الرحالة بريبلوس، والرحالة ماركو بولو، والرحالة أوفنيجتون، والرحالة فينسينزو ماوريزي، والرحالة هاينز، والرحالة ولستد.

كما سيدرس الباحث ما تم توثيقه من قبل هؤلاء الرحالة عن عُمان في الجوانب الاقتصادية والزراعية وأهم النشاطات السكانية، والأسواق والجانب الاجتماعي وما يتضمنه من عادات وتقاليد وجوانب ثقافية تميز السكان في هذه المنطقة من أزياء وثقافات فرعية لسكان المدن والبادية وكذلك الجوانب الصحية والأمراض التي لاحظ الرحالة انتشارها في عُمان خلال تلك الفترات من الزمن.

منهج البحث:

سيستخدم الباحث منهجاً تكاملياً لإنجاز هذه الدراسة، يتكون من المنهج الوصفي التحليلي والطريقة المقارنة فيه وكذلك المنهج التاريخي تبعاً لكل مرحلة من مراحل البحث.

الدراسات السابقة:

1- دراسة فؤاد قنديل «في أدب الرحلة في التراث العربي»: تعد دراسة فؤاد قنديل هذه والمنشورة بكتابه الذي يحمل الاسم نفسه، هو من أولى المحاولات الجادة التي كما يذكر الباحث قنديل، هدفت إلى بيان الطاقة القصصية للمبدع العربي من المحيط إلى الخليج، تلك الطاقة التي ينكرها كثيرون في الشرق والغرب، هذه الموهبة التي تمثلت في عدد من الآثار الأدبية، والتي جاءت لتلبية الحاجة العلمية والأدبية لتعرف الرحالة العرب ورحلاتهم والتعرض لها بالدرس والتحليل، أما المنهج الذي استخدمه الباحث في دراسته هذه فقد ارتأى بأن المنهج التاريخي هو الأنسب لمثل هذا النوع من الدراسة، ليرقب مسيرة الرحلة وأدبها في التراث العربي. وفيما يتعلق بحدود الدراسة فقد اقتصرت على الرحالة العرب دون غيرهم، كما أنها انحصرت في الفترة الزمنية الممتدة من القرن الثالث الهجري وحتى القرن الثامن الهجري، أي من القرن التاسع الميلادي إلى القرن الرابع عشر. وقد برر قنديل الاقتصار على هذه الفترة بأنها المرحلة الأولى والأعظم في مسار ذلك الجنس الأدبي، حيث توقفت بعد ذلك الرحلات أو انحسرت لتبدأ

بقوة من جديد في نهاية القرن الثامن عشر الميلادي. وقد قسم دراسته إلى بابين: الباب الأول، تناول فيه عدداً من العناوين مثل، الإنسان والرحلة، والرحلة العربية قبل الإسلام، والإسلام والرحلة، وتقاليد السفر وآداب الرحلة، والعرب والبر، والعرب والبحر، ومسيرة الرحلة. وقد استعرض في هذا الباب أغراض الرحلات، وصنفها بأنها تأتي بدوافع دينية ودوافع علمية أو تعليمية ودوافع سياسية، ودوافع سياحية وثقافية، ودوافع اقتصادية، ودوافع صحية، ودوافع كالسخط على الأحوال وضيق العيش أو الهروب من عقوبة، ويخلص إلى القول أن الرحلة في أغلب الأحوال هي سلوك إنساني حضاري يؤتي ثماره النافعة على الفرد والجماعة فليس الشخص بعد الرحلة هو نفسه قبلها، ويلخص قول أبو الحسن المسعودي «ليس من لزم جهة وطنه وقنع بما نمي إليه من الأخبار من إقليمه كمن قسم عمره على كل قطع الأقطار، ووزع بين أيامه تقاذف الأسفار، واستخرج كل دقيق من معدنه، وإثارة كل نفيس من مكمنه».

أما الباب الثاني فتناول الرحالة العرب حيث صنفهم وفقاً للقرن الهجري الذي عاشوا فيه، كما وثق لهم بدقة وقارن ما ورد عن بعضهم من دراسات المستشرقين وصوب بعض ما وقعوا فيه من لبس، وعلى هذا فإن النتائج التي توصل إليها الباحث مهمة جداً لكل من يريد دراسة هذا الجنس الأدبي، حيث بينت الدراسة في قسم من نتائجها موقع العرب من الرحلات وإظهار مشاركتهم في أدب الرحلات في البر والبحر، كما أوضح الباحث من خلال هذه الدراسة الطرق التي سلكها الرحالة العرب في البحر وفي اليابسة، كما صنف الباحث الرحالة العرب من حيث الزمن تصنيفاً دقيقاً يسهل مهمة الباحثين من جهة ويقدم معطيات للتطور الاجتماعي والوصف الجغرافي والتاريخي والبيئي لتلك البلدان التي زارها الرحالة. ولكن ما يؤخذ على الباحث هو إهماله لبعض الرحالة ومنهم أعلام في أدب الرحلة، فقد أهمل تصنيف ابن المجاور (1205-1290م) علماً أن ابن المجاور يقع ضمن إطار الفترة الزمنية التي تناولها الباحث وله مؤلفات وتصنيفات مهمة(*).

2- **دراسة هلال الحجري وعنوانها «مدخل إلى أدب الرحلات في عُمان، دراسة وصفية للرحالة البريطانيين بين عامي (1626- 1970م)»**: وقد هدفت هذه الدراسة إلى البحث في ميدان لم يُبحث من قبل من أي من الباحثين مع وفرة النصوص التي خلفها المستكشفون والرحالة الأوربيون عن عُمان. كما هدفت الدراسة إلى تزويد المكتبة العربية بقائمة من المصادر

(*) هو يوسف بن يعقوب بن محمد بن علي الشيباني الدمشقي أبو الفتح جمال الدين بن المجاور، جغرافي ورحالة سوري، ولد في دمشق ونشأ في بغداد. أشهر مؤلفاته «تاريخ المستنصر» الذي وصف فيه اليمن والحجاز حيث بدأه بالكلام عن مكة المكرمة، ثم انتهى بالبحرين، اطلع على الأدلة الملاحية المشهورة، وتعرف على علوم الملاحة القديمة التي تصف خطوط الملاحة، وأطوالها بين البلاد العربية الجنوبية وجزيرة جاوه، خصص جزءاً من كتابه لوصف مدينتي عدن وجده.

الانكليزية تتعلق بوصف عُمان تاريخياً وجغرافياً وأنثروبولوجياً. أما المنهج الذي استخدمه الباحث فهو المنهج الوصفي دون الدخول في التحليل وقد برر الباحث ابتعاده عن تحليل نصوص الرحالة الذين تضمنهم مجال الدراسة بأنه لم يرد للدراسة أن تخرج عن غرضيها، وكنا نتمنى لو أن الباحث حلل النصوص التي عثر عليها لأولئك الرحالة ولا نتوقع أن التحليل يخرج الدراسة عن أغراضها، بل يقع التحليل في صلب أهداف الدراسة. أما حدود الدراسة فقد تمثلت في الدراسة الوصفية للرحالة البريطانيين الذين زاروا عُمان، وشكلت الأعوام من 1626- 1970 ميلادية الإطار الزمني لهذه الدراسة، وقد بدا الباحث بالرحالة السير توماس هيربيرت، وهو الرحالة البريطاني الأول الذي زار عُمان حيث وصل عُمان 1627 فتوقف في مسقط التي كانت تحت الاحتلال البرتغالي وقد بدت له مسقط «صعبة المنال» لأنها كانت محصنة بالجبال والقلاع وبعد وصفه لحصنها وقلاعها لم يجد شيئا يستحق الملاحظة[1].

أما الرحالة والطبيب «جون فراير» فقد وصل عُمان 1676 وقد تحامل على العُمانيين بوصفهم بـ(الغدارين العتاة، الذين يكسبون تجارتهم بالغش)[2] ويعرض الباحث صورة أخرى وثقها الرحالة أوفينجتون، حيث أعجب بأخلاق العُمانيين حيث كتب «هؤلاء العرب مهذبون جدا في تصرفهم، وفي غاية اللطف إلى كل الغرباء» ومن ثم يستعرض الباحث عددا من الرحالة الذين مروا بعُمان. ويلاحظ بأن عدداً من الرحالة كانوا من ضباط البحرية البريطانية، وأن غالبيتهم قدموا لأغراض استطلاعية، تقتضيها وحداتهم أو قياداتهم، وقد دونوا بعض ملاحظاتهم وهي تبقى مجرد انطباعات لزيارات قصيرة، ولا تتسم بملاحظات الرحالة المتمرسين الذين يعايشون السكان ولديهم ما يكفي من الخبرة في توثيق تفاصيل الحياة والبيئة للمناطق والمجتمعات التي مرروا بها، كما هو الحال لدى مايلز، وتومس، وثيسجر، وفيلبي.

وتعد دراسة الحجري من أهم الدراسات وأقربها لمجال بحثنا الحالي، كونها أولى الدراسات التي تناولت هذا المجال من ناحية، ومن ناحية أخرى كونها استمدت كامل معطياتها من المصادر الإنكليزية حيث شكلت أساساً متيناً استندت إليه دراستنا الحالية، وفي الحقيقة كان يمكن لهذه الدراسة أن تكون أكثر فائدة لو أن الباحث استكمل الجانب التحليلي من الدراسة ولم يقتصر على الجانب الوصفي.

3- **دراسة هلال الحجري، بعنوان «ويلفرد ثيسجر والبحث عن المدينة الفاضلة في الربع الخالي»** هدف الباحث من دراسته إلى رسم ملامح شخصية ويلفرد ثيسجر الذي قضى خمس

---

(1) مدخل إلى أدب الرحلات في عُمان: هلال الحجري، مجلة نزوى، العدد 35، (ص10-21) يوليو 2003، مؤسسة عُمان للصحافة والنشر والإعلان، ص11.

(2) المرجع نفسه، ص 11.

سنوات في عُمان مرتحلا بين البدو في صحراء الربع الخالي، ولم يحدد الباحث منهجه في البحث ولكنه أشار إلى أنه سيستفيد من الدراسات «ما بعد الاستعمارية» التي تتيح الفرصة لتحليل النصوص في إطارها التاريخي، والابتعاد عن التعميمات، حيث أشار الباحث بأنه سيتتبع آراء ثيسجر وفلسفته حول البدو في مؤلفاته الأخرى، وعلى هذا فأن الباحث استخدم منهجاً تكاملياً تكون من المنهج الوصفي التحليلي والمنهج التاريخي وطريقة تحليل المحتوى. أما حدود الدراسة فقد اقتصرت على دراسة الرحالة ويلفرد ثيسجر وعلاقته بالبدو وبعُمان وبالصحراء.

ويلحظ في هذه الدراسة دقة تحليل الباحث وسلامة استنتاجاته، كما يسجل للباحث مهارته في انتقاء هذا الرحالة، لأنه في الحقيقة من أهم الرحالة الأجانب الذين زاروا عُمان ووثقوا مشاهداتهم بروح الرحالة الباحث المولع بحب الصحراء والبادية، كما أن هذه الدراسة مهمة كون الباحث قد ناقش ببراعة مختلف الآراء التقويمية التي تناولت رحلة ثيسجر، وحاول بجرأة تقصي أبعاد شخصية الرحالة ثيسجر مع صعوبة الإحاطة بأبعاد هذه الشخصية المحبة للاكتشاف وللصحراء لدرجة المغامرة. كما قارن الباحث بين بارترام تومس و ويلفرد ثيسجر باعتبارهما قد عبرا الربع الخالي في رحلتيهما التي لا تختلف المسارات التي سلكاها كثيرا، فيرى بأن تومس قام برحلته مدفوعاً بحب الشهرة، في حين ثيسجر كان يحقق حلماً في معايشة البدو الذين شغف بهم حبا. اعتمد الباحث في دراسته على المراجع الانكليزية فقط وبذلك وفر معطيات مهمة عن ما كتب باللغة الإنكليزية حول الرحالة الذين زاروا عُمان.

4- **دراسة علي بن سالم الراشدي(1977) بعنوان «عُمان في مذكرات الرحالين الأجانب، دراسة تحليلية لنتاج عدد من الرحالين الذين زاروا عُمان خلال القرن العشرين»**، وهي من الدراسات التاريخية الفائزة في مسابقة المنتدى الأدبي، ونشرتها وزارة التراث القومي والثقافة، وقد تضمنت الدراسة ثلاثة فصول، تحدث الباحث في الفصل الأول عن عُمان في جغرافياً الموقع والسياسة، ولكن الباحث لم يكن موفقاً في تقسيم السكان، حيث قسم السكان إلى سكان الساحل وسكان الداخل، وقسم سكان الداخل بدورهم إلى قسمين: القسم الأول سكان المدن الحضرية، والقسم الثاني سكان البادية وأغلبهم من البدو الرحل، ويفهم من تقسيمه هذا استبعاد لسكان الساحل من أن يكونوا من سكان المدن الحضرية وحصر ذلك فقط في سكان الداخل، وكأن الساحل لا توجد فيه مدن أو سكان متحضرون. وفي حديث الباحث عن سكان الساحل، ذكر أنهم عادة ما يكونون خليطاً من البشر من عرب وعجم، وينتمون لعدة مذاهب إسلامية. ولنا على هذا الكلام عدة اعتراضات، فسكان الساحل عرب عُمانيون جميعاً (ونقصد المواطنين)، هذا من جهة ومن جهة أخرى المدن الساحلية ليس في عُمان وحدها وإنما في تاريخ الحضارة

البشري كانت السباقة في حمل مشعل الحضارة والمدنية بحكم موقعها الذي مكنها من الاحتكاك بالحضارات الأخرى أكثر من المدن الداخلية، فكيف أقصاها الباحث من الوصف بالحضرية واقتصر سمة الحضارة على المدن الداخلية؟ والخطأ الآخر الذي يلام عليه الباحث، هو عندما عرض تحت عنوان أهم المدن قديماً لم يتحدث إلا عن مسقط وصحار وقلهات. فأين المدن التاريخية القديمة الأخرى ؟ كالرستاق، وصور، ونزوى، كما أنه أهمل مدن ظفار التي تضرب جذورها في عمق التاريخ مثل: سمهرم، ومرباط، وصلالة، فلم نجد ما يبرر من حيث المنهج اقتصار الباحث على ثلاث مدن وإهماله لبقية المدن القديمة، ولم يوضح الباحث المعيار الذي اعتمده في الأهمية.

وتحدث الباحث في الفصل الثاني عن أهم الرحالين الذين زاروا عُمان حيث يبدأ بالرحالة جارستن نيبور 1765، والرحالة ايرفن شكسبير1902 والرحالة ويلستد 1835 والرحالة القس بيتر زويمر1893 وغيرهم، ويتضح من تواريخ زيارات الرحالة المذكورين بان بعضهم يقع خارج إطار حدود دراسة الباحث من الناحية الزمنية إذ أن عنوان الدراسة يقتصر على القرن العشرين. أما الفصل الثالث فقد أفرده الباحث للحديث عن عُمان في مذكرات الرحالين الأجانب، حيث تضمن ملاحظات ومذكرات الرحالة عن جوانب الحياة في عُمان، كالجانب الاقتصادي، والزراعة، وصيد الأسماك، والتجارة، والأسواق، وكذلك الجانب الاجتماعي، وتضمن الدين والعادات والتقاليد والضيافة والأزياء والرق، وسمات المجتمع البدوي وعاداته، وصحة المجتمع.

واختتم الدراسة بثلاث توصيات، تحدثت عن ضرورة التعمق في دراسة نتاج الرحالين الأجانب، وترجمة كتبهم المحفوظة في بلدانهم وإعادة طباعة الكتب المترجمة.

وتعد هذه الدراسة من الدراسات المهمة في مجال الرحالة واعتراضاتنا على بعض جوانبها المنهجية لا يقلل من أهميتها العلمية، وهي إحدى الدراسات التي نعتمد على بعض معطياتها في بحثنا الحالي.

عمان الأرض والتاريخ:

يذكر المؤرخ فيلبس، أن الرحالة «إيزيدور» قد قام برحلة، في القرن الأول الميلادي، من سورية إلى أفغانستان عن طريق «هيركانيا»، ومازال كتاب رحلته محفوظا، وقد تضمن كتابه أن«جوسس» ملك أرض البخور العُمانية مات في العام السابع من حكمه بعد أن بلغ العام الخامس عشر بعد المئة من العمر، ويشير فيلبس إلى أن ذلك لابد كان في النصف الثاني من القرن الأول، وقد نستطيع أن نستنتج، مع تحفظات كبيرة، أن عُمان كانت مملكة مستقرة ومزدهرة في ذلك الحين. ويحدد هذا الكتاب بأن الأرض الواقعة شرق جزر «كوريا موريا» هي عُمان، وبأنها لم تعد مملكة كما كانت، بل أصبحت الآن مملوكة لفارس، ومن المعلوم ان

الفرس في عهد قورش الكبير قاموا بغزو مزون أي عُمان حوالي 536 قبل الميلاد[1] وهناك رواية أخرى عن عُمان سجلها الكلبي، وهي تتحدث عن شخص يدعى مالك بن فهم، من قبيلة الأزد القحطانية، كان يقطن مأرب باليمن أواخر القرن الأول وتقول الرواية بأنه كان في ذلك الوقت لدى أقرب جيرانه، الذين يشملهم بحمايته، كلب ينبح كثيراً فيبعثر الماعز، وقد ضايق ذلك ابن شقيق مالك بصفة خاصة، فقتل الكلب برمحه، فشكا الجار إلى مالك، الذي غضب على شقيقه عمر، لأنه أنجب ذلك الابن قاتل الكلب...ولما كان مالك رجلاً شريفاً إلى حد كبير فقد صاح قائلاً «لن أعيش بعد الآن في مكان تقع فيه مثل هذه الأشياء لجاري العزيز» عندها جمع مالك أبناء قبيلة الأزد على وجه السرعة، وعددهم ستة آلاف، ورحل عن اليمن وقطع الرحلة الطويلة المرهقة على الأقدام عبر حضرموت، ثم اتجه إلى وادي مسيلة جنوباً ومنه إلى سيحوت على الساحل وأكمل أولئك الأشخاص الرحلة بحراً حتى هبطوا في النهاية عند قلهات التي تقع على مسافة 15 ميلاً شمال غرب صور على ساحل عُمان، وتقدمهم ألفان من أشجع المقاتلين بقيادة أصغر أبناء مالك العشرة، الذين هزموا الجيش الفارسي، وأصبح مالك أول عاهل مستقل في التاريخ على كل الأراضي التي تعرف الآن باسم عُمان، ويعتقد بأنه كان حاكماً عادلاً، وقد حكم لمدة سبعين عاماً حتى قتل وهو في سن المائة والعشرين، بسهم أطلقه عليه ابنه الثالث سليمة[*]. وبعد ستين عاماً من الهجرة الأولى المفترضة لقبائل الأزد إلى عُمان جلت بعض الروايات حدوث موجة ثانية[2]. ويؤكد العوتبي في مخطوطة أنساب العرب أن مالكاً دخل عُمان بعسكر جم من الخيل والرجال الذين بلغ عددهم ستة آلاف فارس وراجل، فوجد فيها الفرس فاعتزل بمن معه إلى جانب قلهات من شط عُمان ليكون ذلك أمنع لقواته[3] وتشير المراجع العربية إلى أن عُمان تعرضت لهجرة يمنية كثيفة العدد، نزحت من اليمن بعد انهيار سد

(1) تاريخ عُمان: وندل فيلبس.، وزارة التراث القومي والثقافة، ط3، ترجمة محمد أمين عبد الله، مسقط، 1989، ص12.

(*) تشير الرواية إلى أن سليمة كان ذا حظوة لدى والده، وبعد أن قتله فر إلى فارس، كما تذكر الرواية إن هؤلاء الأشقاء أنفسهم الذين خافهم سليمة كانوا السبب في المأساة، إذ قيل أنهم حاولوا الحط من شأن سليمة في نظر أبيهم، واتهموه بأنه نام في موقعه عندما كان يتولى نوبته في قيادة حرس النبلاء الذي يحرس مالك خلال نومه، ولكي يختبر مالك صدق هذا الاتهام، تنكر ذات ليلة وامتطى صهوة فرسه متجها في هدوء نحو سليمة وسط الظلام، وتصادف أن صهل الفرس الذي كان يمتطيه فأيقظ سليمة من نومه، وما كاد يرى أذني الحيوان حتى صوب سهمه نحوهما وأطلقه، وعندما سمع أبوه رنين القوس صاح قائلاً «لا تطلق أنا أبوك» ولكن الوقت كان قد فات وقيل إن مالك ردد وهو يحتضر بيتاً من الشعر، أصبح من الأمثال العربية المعروفة وهو:

أعلمه الرماية كل يوم — فلما اشتد ساعده رماني

(2) تاريخ عُمان: وندل فيلبس. مرجع سابق، ص 14-15.

(3) مخطوطة أنساب العرب: العوتبي.، نقلاً عن فاروق عمر، الخليج العربي في العصور الإسلامية. ص26.

مأرب في عهد شرحبيل بن يعفر الحميري في منتصف القرن الخامس الميلادي[1] ومع تباين وجهات النظر بين المؤرخين حول تاريخ انهيار سد مأرب إذ يرى بعضهم بأنه كان في منتصف القرن السادس الميلادي[2]. وكما تؤكد المراجع بأن الأزد قد رحلوا عن اليمن ونزلوا أطراف شبه الجزيرة العربية، حيث نزل بعضهم في عُمان، أما بني عمر بن عامر الذي يرتفع نسبه إلى مازن بن الأزد، فقد نزلوا بمشارف الشام. ويذكر البلاذري أن الأزد بعد خروجهم من بلادهم تفرقوا إلى طوائف، فنزلت طائفة منهم عُمان، وطائفة السراة، وطائفة الأنبار والحيرة، وطائفة الشام.[3]

أما عن أصل تسمية عُمان، فقد اختلفت الآراء في أصل التسمية، فقد أرجعه بعضهم إلى قبيلة عمان القحطانية، وأعاده آخرون إلى معنى الاستقرار والإقامة، أما الزجاجي فيقول: أن عُمان سميت باسم عمان بن إبراهيم الخليل عليه السلام، في حين يرى ابن الكلبي أنها سميت باسم عمان بن سبا بن يغثان بن إبراهيم خليل الرحمن لأنه هو الذي بنى مدينة عُمان، أما شيخ الربوة فيقول: أنها سميت بهذا الاسم نسبة إلى عمان بن لوط عليه السلام، كما أن هناك من قال بأنها سميت كذلك لأن الأزد كانت لهم منازل تطل على واد الهم في مأرب يقال له عُمان، فشبهوها به. ومن المؤرخين الرومان الذين ذكروا عُمان يلينوس الذي عاش في القرن الأول الميلادي، وقد ورد اسم عُمان عند بطليموس الذي عاش في القرن الثاني للميلاد. كما سماها السومريون «مجان»، وربما عاد أصل التسمية إلى صناعة السفن التي كانت تشتهر بها عُمان، حيث ورد في النقوش المسمارية بان مجان تعني هيكل السفينة، كما سماها الفرس باسم«مزون»[4]. أما الجغرافيون القدماء، أمثال ديودور الصقلي، وسترابون، وبطليموس، فقد كانوا قد قسموا بلاد العرب إلى ثلاثة أقسام رئيسة، العرب الصخرية، والعرب القفرة، والعرب السعيدة. وكانت عُمان تدخل ضمن بلاد العرب السعيدة، ولكن في العصور الوسطى اقتصرت هذه التسمية على اليمن فقط[5]. أما فيما يخص تاريخ السكان الأوائل الذين استوطنوا عُمان فيشير مايلز إلى اقترن تاريخهم اقتراناً وثيقاً بتاريخ بقية سكان شبه الجزيرة العربية، وذلك من خلال استناده إلى مجموعة من الوثائق والآثار المصرية والعراقية وكذلك «سفر التكوين» والتي تلقي بعض الضوء على هذا التاريخ، حيث يؤكد ميلز بأن أول الشعوب التي انتشرت واستقرت

(1) تاريخ العرب قبل الإسلام: السيد عبد العزيز سالم ، الإسكندرية، 1973، ص 60.

(2) انظر، عُمان في العصور الإسلامية الأولى: عبد الرحمن العاني، ،بغداد، 1977، ص43.

(3) كتاب فتوح البلدان: البلاذري، نشره صلاح المنجد، القسم الأول، القاهرة، 1956، ص17.

(4) عُمان في التاريخ: مجموعة من المؤلفين، وزارة الإعلام في سلطنة عُمان ودار إميل للنشر المحدودة في لندن 1995، ص69.

(5) عُمان في فجر الإسلام: سيدة إسماعيل كاشف.، سلسلة تراثنا، عدد 1، ط3، وزارة التراث القومي والثقافة، 1994، ص8.

في شبه الجزيرة العربية هم «الكوشيون» الذين ذكرهم الإنجيل، ولكن المعلومات عن أصل هذا الشعب تفتقر إلى التأكيد، وإن كان من المعتقد أنهم مصريون، وعلى الرغم مما حققه سكان عُمان من الأحباش من مشروعات تجارية إلا أنهم أخذوا يضمحلون عبر العصور تدريجيا، ثم أنهم تعرضوا لغزو عارم من الساميين الذين وفدوا من شبه الجزيرة العربية، وتمكنوا من طرد الأحباش وامتصاص بعضهم، وهذه الموجة المبكرة من القبائل السامية كما يقول المؤرخون العرب، نقلاً عن كتاب «كوسيين دي برسيغال» يعرفون بالعرب البائدة أو العاربة غير أنهم انقرضوا فيما بعد، وفي الفصل العاشر من سفر التكوين نقرأ أن قحطان قد ترك ثلاثة عشر ولداً استوطنوا سلسلة الجبال الوقعة في الشرق، ولعل الصلة بين لفظتي جوكتان وقحطان؛ التي هي عربية الأصل تقطع جميع الأدلة بصحتها وبالتالي فأن السلالة من ثلاثة عشر فرعاً أو قبيلة هي التي استمرت في استيطان النصف الجنوبي من شبه الجزيرة العربية بصفة مستمرة[1].

وإضافة لذلك نجد من يطلق أسم عُمان على «قلهات»[*]، كما ورد في تعليق السالمي على الشريشي الأندلسي الذي وصف عُمان بأنها مدينة حصينة على الساحل. ومن الجانب الآخر مياه تجري إلى المدينة، وفيها دكاكين وأشجار، مفروشة بالنحاس مكان الآجر، ويعلق السالمي على ذلك بقوله: «ولعله أراد بمدينة عُمان قلهات»[2].

عُمان في كتابات الرحالة العرب:

سليمان التاجر:

يعد ما وردنا عن سليمان التاجر من المخطوطات المهمة التي وصفت عُمان في تلك الفترة من قبل عربي، فقد دون سليمان التاجر رحلته في مذكرات عام 237 هجرية الموافق 851 ميلادية، وهو لم يكن رحالة، ولا جغرافياً أو مؤرخاً، بل تاجراً من سيراف اسمه سليمان اعتاد السفر إلى الهند والصين لجلب السلع من هناك وبيعها في البلاد العربية. ولم يُعثر في الكتب والمخطوطات على بقية اسمه أو تفاصيل حياته، وقد عُثر على مخطوطة لكتاب «سلسلة التواريخ» الذي ألفه عراقي من مواطني سليمان عاش في القرن الرابع الهجري، بعد نحو ستين عاماً من تاريخ كتابة سليمان لمذكراته، ويدعى زيد حسن السيرافي وقد سجل رحلة سليمان، وأضاف أخباراً، وأقوال التجار. وقد عثر عليها المستشرق الفرنسي رينودو عام 1718 في إحدى

(1) الخليج بلدانه وقبائله: مايلز، س.ب.، ترجمة محمد أمين عبد الله، وزارة التراث القومي والثقافة في سلطنة عُمان، مسقط،1982،ص 15-16.

(*) قلهات: يصفها ياقوت الحموي في معجمه بأنها مدينة بعُمان على ساحل البحر، إليها ترفأ أكثر سفن الهند، وهي الآن فرضة تلك البلاد، وأمثل أعمال عُمان، عامرة، آهلة، وهي لصاحب هرمز.

(2) تحفة الأعيان بسيرة أهل عُمان: الشيخ نور الدين عبد الله بن حميد السالمي، ج1، ط2، ص8.

مكتبات باريس الخاصة، وسلمت بعد ذلك إلى دار الكتب الأهلية، وقام رينودو بترجمة المخطوط للفرنسية ونشره بعنوان «أخبار قديمة من الهند والصين أوردها اثنان من الرحالة المسلمين، سافرا إلى هناك في القرن التاسع الميلادي» وبعدها نشر الأصل العربي وترجمته الفرنسية سنة 1845، وظهر بعد ذلك أن الأب رينودو أخطأ في نسب المخطوط لاثنين من الرحالة العرب، في حين أنه للتاجر سليمان، حيث قام المستشرق الهولندي فراند بنشر ترجمة جديدة للكتاب سنة 1921 مضيفاً فقرات من «مروج الذهب» للمسعودي ليكمل ما فيه من نقص[1]. وقد وثق سليمان زيارته لعُمان، فقد روى بأنه أبحر من سيراف[2] عام 238 هجرية إلى مسقط، ثم إلى «كلم» على ساحل «مليبار» ثم مر بمضيق «تالك» شمال جزيرة سيلان، وعبر خليج البنغال فوصل إلى جزيرة لنجبالوس وتابع طريقه ليصل إلى ميناء خانفو أوكانتون الحديثه بالصين. وكانت الرحلة البحرية من مسقط إلى الصين تستغرق أكثر من أربعة أشهر [3].

ولم يقتصر سليمان في وصفه على ذكر المراحل أو مايسمى بالبريبلوس[•] وتقدير المسافات بالأيام وأحياناً بالفراسخ بل ترك أيضاً وصفاً حياً للسواحل والجزر والموانئ المختلفة والمدن وسكانها والمحاصيل والمنتجات وسلع التجارة، وفي حديث سليمان عن تجار العراق والصين وعلاقتهم بعُمان يقول: «فأما المواضع التي يردونها ويرقون إليها فذكروا أن السفن الصينية تحمل من سيراف، وأن المتاع يُحمل من البصرة ومن عُمان وغيرها إلى سيراف، فيعبأ في السفن الصينية بسيراف، لكثرة الأمواج في هذا البحر وقلة الماء في مواضع منه. والمسافة بين البصرة وسيراف مائة وعشرون فرسخا»[4]، فإذا عبيء المتاع بسيراف استعذبوا منها الماء وخطفوا وهذه لفظة يستعملها أهل البحر أعني أقلعوا إلى موضع يقال له مسقط، وهو آخر أعمال عُمان، والمسافة من سيراف إليه نحو مائتي فرسخ. وفي شرقي هذا البحر فيما بين سيراف ومسقط من البلاد سيف ابن الصفار[5] وجزيرة ابن كاوان[1]، وفي هذا البحر جبال

---

(1) أدب الرحلة في التراث العربي: فؤاد قنديل، مكتبة الدار العربية للكتاب، القاهرة 2002، ص213.

(2) سيراف: يقول عنها ياقوت الحموي في معجمه: مدينة على ساحل بحر فارس، وبها آثار عمارة حسنة، وليس فيها للمراكب ميناء، بينها وبين البصرة إذا طاب الهواء سبعة أيام.

(3) تاريخ الأدب الجغرافي العربي: اغناطيوس يوليانوفتش كراتشكوفسكي، ترجمة صلاح الدين عثمان هاشم، القسم الأول، الإدارة الثقافية في جامعة الدول العربية، القاهرة 1961، ص141.

(•) لفظ بريبلوس كما يشرحه كراتشكوفسكي، يعني باليونانية دورة ملاحية، وقد أطلق اللفظ على رسائل في الملاحة يصف فيها اليونان سواحل البحار المختلفة، ومن أهم ماتبقى منها «بربلوس البحر الأحمر» الذي يرجع إلى القرن الأول الميلادي.

(4) الفرسخ يساوي 12 ألف ذراع، والذراع 24 أصبعا، والأصبع 6 حبات شعير(المقدسي)

(5) لهم منازل على سواحل بحر فارس تنسب إليهم وتعرف بهم، وهم من آل الجلندي(ياقوت الحموي- معجم البلدان)

عُمان، وفيها الموضع الذي يسمى الدردور[2]، وفيها الجبلان ويقال لهما «كسير وعوير»[3] وليس يظهر منهما فوق الماء إلا اليسير. فإذا جاوزنا الجبال صرنا إلى موقع يقال له صحار عُمان، فنستعذب الماء من مسقط من بئر بها، وهناك فيه غنم من بلاد عُمان، فتخطف المراكب منها إلى بلاد الهند، وتقصد إلى كولم ملي والمسافة من مسقط إلى كولم ملي شهر على اعتدال الريح[4]. ويتضح من وصف سليمان التاجر للمناطق ومواقعها وأبعادها إتقانه للطرق وبراعته ودقته في وصفه للبلاد التي مر بها، وقد قال فيه المستشرق كرتشوفسكي بأن من يتتبع الطريق الذي وصفه سليمان فهو بدقة الخرائط الحديثة[5].

المقدسي:

هو شمس الدين أبو عبد الله محمد بن أحمد ابن أبي بكر البناء المقدسي (947-1000م)، وقد كان مولده في بيت المقدس، وكان حفيداً لبناء اشتهر ببنائه لميناء عكا في عهد أحمد بن طولون، أما أمه فتنتمي لأسرة من قرية (بير) من أعمال قومس على مقربة من خراسان، وقد يسرت له عوامل النسب والقرابة التعرف على نصف العالم الإسلامي، ودفعه ولعه بالأسفار إلى زيارة جميع أنحائه باستثناء الأندلس والسند وربما سجستان أيضاً، ولا يذكر المؤرخون أنه وضع غير كتابه «أحسن التقاسيم في معرفة الأقاليم» ويعتبره اشبرنجر «أكبر جغرافي عرفته البشرية قاطبة، ويرى بلاشير أن كتاب المقدسي أساسي لمعرفة العالم الإسلامي في القرن الرابع الهجري، العاشر الميلادي، إذ لم يقتصر المؤلف فيه على ذكر المعطيات الأساسية التي وصلته من سابقيه، بل أضاف إليها ملاحظاته وتجاربه الشخصية».[6] ويورد المستشرق كراتشكوفسكي بأن الكتاب قد وجد في مسودتين، والمسودتان تنعكسان بوضوح تام في المخطوطتين المعروفتين لدى الدوائر العلمية واللتين ترتكز عليهما الطبعة العلمية الموجودة بين

---

(1) يصفها ياقوت الحموي في معجمه بأنها جزيرة عظيمة وهي من بحر فارس بين عُمان والبحرين افتتحها عثمان بن أبي العاص الثقفي أيام عمر بن الخطاب لما أراد غزو فارس في البحرين، مر بها في طريقه وكانت من أجل جزائر البحر، عامرة آهلة، وفيها قرى ومزارع الآن خراب، ويروي ذكر المسعودي لها بأنها كانت سنة 333هجرية عامرة آهلة.

(2) الدردور، موضع في سواحل بحر عُمان، مضيق بين جبلين يسلكه صغار السفن(ياقوت الحموي–معجم البلدان)

(3) تصغير كسر وعور، وهما جبلان عظيمان مشرفان على أقصى بحر عُمان، صعبة المسالك، وعرة المقصد، صعبة المنجى، فلذلك سميت بهذا الاسم، ويقولون كسير وعوير وثالث ليس فيه خير (ياقوت الحموي– معجم البلدان)

(4) فؤاد.أدب الرحلة في التراث العربي: قنديل،، مرجع سابق، ص103.

(5) المرجع نفسه، ص 108.

(6) أعلام الجغرافيين العرب ومقتطفات من آثارهم: عبد الرحمن حميده، منشورات جامعة دمشق، 1969، ص 205.

أيدينا الآن.[1] وأول من نشره هو «دي خويه» عام 1906 وآخر طبعاته نشرتها مكتبة مدبولي المصرية دون تحقيق. وهو كتاب وضعه المقدسي بعد أن طاف مملكة الإسلام فقط دون غيرها ويقول في هذا «ولم نتكلف ممالك الكفار لأننا لم ندخلها، ولم نر فائدة في ذكرها بل قد ذكرنا مواضع المسلمين منها»[2] حيث كتب في وصف صحار «صحار هي قصبة عُمان ليس على بحر الصين اليوم بلداً أجل منه، عامر، آهل، حسن، طيب، نزه، ذو يسار وتجار وفواكه وخيرات. أسواق عجيبة وبلدة ظريفة ممتدة على البحر، دورهم من الآجر والساج، شاهقة نفيسة، والجامع على البحر له منارة حسنة طويلة في آخر الأسواق، ولهم آبار عذيبة وقناة حلوة وهم في سعة من كل شيء، دهليز الصين وخزانة الشرق والعراق ومغوثة اليمن، وقد غلب عليها الفرس، المصلى وسط النخيل ومسجد صحار على نصف فرسخ ثم بركت ناقة رسول الله ﷺ، قد بني أحسن بناء وهواؤه أطيب من القصبة ومحراب الجامع بلولب يدور، تراه مرة اصفر وكرة أخضر وحيناً أحمر ونزوة في حد الجبال كبيرة، بنيانهم طين والجامع وسط السوق».[3]

ابن بطوطة:

من أهم الرحالة العرب الذين زاروا عُمان الرحالة ابن بطوطة(1304-1375 ميلادي) وقد وصفه المستشرق الروسي كراتشكوفسكي بأنه رحالة نادر، يستهدف الرحلة لذاتها ويضرب في مجاهل الأرض استجابة لعاطفة لا تقاوم ورغبة جارفة للتعرف عل الأقطار والشعوب، وهو على النقيض من الغالبية العظمى من الرحالة العرب لم يجمع مادته من صفحات الكتب بل جمعها عن طريق التجربة الشخصية، وعلى الرغم من أن المواضع الجغرافية شغلت مكانة ثانوية بالنسبة لاهتمامه بالبشر[4] إلا أنه قدم وصفاً دقيقاً في كتابه «تحفة النظار في غرائب الأمصار» للمناطق التي زارها في عُمان ولاسيما ظفار، حيث يقول ابن بطوطة في مدينة ظفار ويقصد بها صلالة «وسوقها خارج المدينة وهي من أقذر الأسواق وأشدها نتنا، وأكثرها ذباباً لكثرة ما يباع بها من الثمرات. وأكثر سمكها النوع المعروف بالسردين، وهو بها في النهاية من السمن. ومن العجائب أن دوابهم إنما علفها من هذا السردين، وكذلك غنمهم، ولم أر ذلك في سواها. وأكثر باعتها الخدم، وهن يلبسن السواد، وزرع أهلها الذرة...ولهم قمح يسمونه العلس.. والأرز يجلب إليهم من الهند وهو أكثر طعامهم، ودراهمهم من النحاس والقصدير ولا تنفق في

(1) تاريخ الأدب الجغرافي العربي: كراتشكوفسكي، مرجع سابق، ص 209–210.
(2) المرجع نفسه، ص 271.
(3) أحسن التقاسيم في معرفة الأقاليم: المقدسي، شمس الدين أبو عبد الله محمد بن أبي بكر المعروف بالبشاري، طبعة ليدن،1909، ص97.
(4) تاريخ الأدب الجغرافي العربي: كراتشكوفسكي، مرجع سابق، ص 431.

سواها، وهم أهل تجارة لا عيش لهم إلا منها. وهم أهل تواضع وحسن أخلاق وفضيلة ومحبة للغرباء. ولباسهم القطن، ويشدون الفوط في أوساطهم عوضاً عن السروال، ويغتسلون مرات في اليوم. وهي كثيرة المساجد ولهم في كل مسجد مطاهر كثيرة معدة للاغتسال».

ويقول ابن بطوطة «ومن خواص هذه المدينة وعجائبها أنه لا يقصدها أحد بسوء إلا عاد عليه مكروه وحال بينه وبينها، وذكر لي أن السلطان» قطب الدين تمهتن بن طوران شاه «صاحب هرمز[•] نازلها مرة من البر والبحر، فأرسل الله ريحاً عاصفاً كسرت مراكبه، ورجع عن حصارها وصالح ملكها. وكذلك ذكر أن الملك المجاهد سلطان اليمن عين ابن عم له بعسكر كبير برسم انتزاعها من يد ملكها، وهو أيضاً ابن عمه، فلما خرج ذلك الأمير من داره سقط عليه حائط وعلى جماعة من أصحابه فهلكوا جميعا، ورجع الملك عن رأيه وترك حصارها وطلبها».[1]

ولكن كتابات المؤرخين المشفوعة بواقع المدينة القديمة الحالي المدمر لا تؤيد رواية ابن بطوطة ففي عام 1221 ميلادية (أي قبل زيارة ابن بطوطة لهالا بنحو مئة عام) دمرت ظفار على يد أحمد بن محمد الحبوضي التاجر الثري وصاحب السفن (من أهالي حضرموت ومؤسس أسرة حبوضي الحاكمة) وأعيد بناؤها بصورة شاملة بعد ثلاث سنوات باسم المنصورة التي كانت مدينة مزدهرة، (وتعرف أطلالها الآن باسم البليد) في العصور الإسلامية الوسطى[2]. ويؤكد ذلك ابن المجاور النيسابوري الذي زار ظفار في العقود الأولى من القرن السابع الهجري فقال: «خرب أحمد بن عبد الله بن مزروع الحبوضي ظفار سنة 618، خوفاً من الملك المسعود أبي المظفر يوسف بن محمد بن أبي بكر الأيوبي، وبنى (المنصورة)». وهي على ساحل البحر، وقد أدير عليها سور من الحجر والجص، ويقال من اللبن والجص، وركب عليه أربعة أبواب: باب البحر، ينفذ إلى البحر، ويسمى باب الساحر، وبابان مما يلي البر، وهماً على أسماء ظفار المهدومة، أحدهما مشرق ويسمى باب (حرقة) ينفذ إلى عين عذبة، والثاني مما يلي المغرب ويسمى باب (الحرجاء). وقال: إن هواء (المنصورة) طيب، وجوها موافق، وماؤها من فلج عذب فرات. تطع بها الفواكه من كل فن: من فواكه الهند الفوفل والنارجيل، ومن فواكه السواحل قصب السكر والموز، ومن فواكه العراق الرمان والعنب، ومن النخل جمل، ومن ديار مصر الليمون والاترنج والنارنج، ومن السند النبق، ومن الحجاز الدوم وهو المقل. ومأكول أهلها السمك والذرة

(•) مملكة هرمز: أسسها محمد الداغستاني على ساحل كرمان، ثم صارت للغز حكام كرمان .

(1) تحفة النظار في غرائب الأمصار: ابن بطوطة.، شرحه وكتب هوامشه طلال حرب، دار الكتب العلمية، بيروت بدون تاريخ، ص276.

(2) تاريخ عُمان: وندل فيلبس مرجع سابق، ص 24.

والكنب، ومطعوم دوابهم السمك اليابس، وهو العيد، ولا يزبلوا [يسمدوا] أراضيهم إلا بالسمك[1].
أما عن منازلة صاحب هرمز التي ذكرها ابن بطوطة فيورد فيلبس استناداً إلى ابن زريق بأنه حوالي عام 1265 أبحر الأمير محمود بن أحمد، حاكم هرمز إلى ظفار حيث نهبها، ونقل العديد من أهلها، ثم عاد إلى قلهات بغنائم كبيرة، والظاهر أنه خلال رحلة العودة وقعت كارثة على جزء من قوة الأمير، وأدت إلى موت أكثر من 5000 شخص عطشاً وجوعاً.[2] والواقع أن مثل هذه الكارثة والهلاك جوعاً وعطشاً ما كانت لتقع لو أن صاحب هرمز عاد بالطريق ذاتها التي جاء بها إذ إن هلاكه هذا لا بد أن يكون قد تم في أثناء توغله في الصحراء، كما روى ابن مداد وابن زريق، بأن هجوماً من الملك الهرمزي على ظفار قد حصل عام 1261، حيث تصدى له أهلها فاستشهد عدد كبير منهم، وتمركز جيش الملك الهرمزي في المناطق الساحلية من ظفار حيث نهبوا الأسواق ومنازل الأهالي وسلب ما في أيديهم وسبي رقيقهم، وبلغ عدد السبي اثني عشر ألفاً (وهنا لا نعتقد أن السبي كان مقصوراً على الرقيق فلا بد أن يكون قد طال جميع فئات المجتمع. حيث لا بد من التساؤل هل كان في ظفار 12000 من الرقيق)، وحملت الأمتعة المسلوبة والرقيق على السفن، وأمر الملك الهرمزي ثلث جيشه بمرافقة هذه السفن على أن يسبقوه إلى قلهات، لكي يتجمع جيشه هناك، أما هو ومن بقي معه من جيشه فتوغلوا إلى الداخل قاصدين داخلية عُمان عن طريق البر. حيث تاهوا في الصحراء، وهلك الملك ومن معه، ويروي ابن زريق في سبب تيههم إلى أن الملك الهرمزي عندما وصل إلى منطقة قبائل القرى «مجموعة من القبائل تسكن جبل شاهق في ظفار» استعان بعشرة رجال منهم ليدلوه على الطريق إلى داخل عُمان، فلما توسطوا بهم البر هربوا عنهم ليلاً فأصبحوا حائرين يترددون في رمال عالية وفيافي خالية فتاهوا في تلك الصحارى الواسعة فرادى وجماعات دون أن يهتدوا إلى طريقهم واستمروا على تلك الحال حتى نفد عليهم الماء والطعام ولم يجدوا لدوابهم علفاً فنفقت من العطش والجوع فهلك الملك الهرمزي والغالبية العظمى من جيشه، ومن لم يهلك من الجوع والعطش أجهز عليه سكان البادية ولم ينج منهم سوى نفر قليل، واصلوا سيرهم براً حتى وصلوا جلفار «رأس الخيمة حالياً» ومنها عبروا إلى جزيرة هرمز.

أما أولئك الذين رجعوا من ظفار عن طريق البحر، فقد أرسوا سفنهم في قلهات، وجعلوا عليها من يحرسها وقصد غالبيتهم طيوي فصدهم عنها بنو جابر ومن معهم من القبائل العُمانية وقتلوهم جميعاً ودفنوا هناك في مدافن جماعية تعرف اليوم بقبور الترك، وقد أشار ابن زريق في كتابه الفتح المبين إلى أن رجالاً من قبيلة بني جابر العُمانية ومن تبعهم هجموا على الذين

(1) صفة بلاد اليمن ومكة وبعض الحجاز: ابن المجاور النيسابوري:، الطبعة الأولى، ليدن 1951، ص ص 260- 265.
(2) المرجع نفسه، ص 25.

أوكل إليهم حراسة السفن بميناء قلهات فقضوا عليهم جميعاً وأخذوا ما وجدوه بسفنهم ثم أضرموا فيها النار[1]. ولم يتوقف تدمير ظفار عند هذا الحد بل يذكر فيلبس استناداً إلى (مايلز وجيست) بأنه بعد أقل من عشر سنوات بعد مهاجمة حاكم هرمز لظفار، قام المقاتل الحضرمي سليم بن إدريس الحبوضي (آخر حاكم من آل الحبوضي) عام 1271 بفتح كل ظفار بعد أن سلب في البداية، مدينة شيبام، ولكن حكم سليم لظفار لم يدم طويلاً إذ هاجمه ملك اليمن بعد حوالي سبع سنوات من تاريخ استيلائه على ظفار. ففي عام 1278 هاجم ملك اليمن ظفار بثلاث فرق، اثنتان بطريق البر، وواحدة بحرا، وخلال معركة وحشية دارت قرب ريسوت قتل سليم و300 من رجاله، بينما أخذ 800 من الرجال كعبيد، وأضيفت ظفار وحضرموت إلى ممتلكات اليمن، وتلقى ملك اليمن التهاني على غزوته الناجحة، مع جوادين ونسرين ذهبيين من قحطان بن عمر ملك عُمان من آل بني نبهان[2]. ويور فيلبس أيضاً بأنه في عام 1526 قام سرب بحري برتغالي بقيادة «هكتور داسيلفيريا» تنفيذاً لأوامر حاكم جوا بمهاجمة وتدمير أجزاء من ظفار[3].

أما عن وصف ابن بطوطة للمساجد التي شاهدها في ظفار، فقد لاحظت في أثناء زيارتي لآثار المدينة القديمة في البليد، آثار تلك المساجد التي تحدث عنها ابن بطوطة، وكذلك آثار المسجد الكبير الذي استضاف خطيبه عيسى بن علي ابن بطوطة، وقد تم تحديد آثار ما يقرب من 55 مسجداً والعمل قائم لاكتشاف آثار المساجد الأخرى، كما لاحظت أن لكل مسجد بئراً وحمامات للاغتسال واضحة معالمها في آثار بعض المساجد، ولكن باستثناء المسجد الأعظم فإن المساجد الأخرى جميعها صغيرة، بنيت من حجارة سوداء ولم تظهر فيها آثار للأعمدة المنحوتة التي تظهر في المسجد الأعظم.

وقد رصد ابن بطوطة الأمراض السائدة في ظفار والمنتشرة بين أهلها حيث قال: «والغالب على أهلها رجالاً ونساء المرض المعروف بداء السفيل، وهو انتفاخ القدمين، وأكثر رجالهم مبتلون بالأدر»[*]، والعياذ بالله، ومن عوائدهم الحسنة التصافح في المسجد أثر صلاة الصبح والعصر. كما أشار ابن بطوطة إلى تشابه الأسماء بين جواري الظفاريين وخدام المغرب حيث لاحظ أن جواري خطيب مسجدها الأعظم عيسى بن علي مسميات بأسماء خدام المغرب، أحداهن اسمها بخيته والأخرى زاد المال، يشار أن اسم بخيت وبخيته هما من بين الأسماء التي

(1) الشعاع الشائع باللمعان في ذكر أئمة عُمان: وزارة الإعلام العمانية، نقلاً عن ابن رزيق،ج2، ص 332.مخطوطة مصورة، ابن زريق: ص 72–73، وابن رزيق، الفتح المبين في سيرة السادة البوسعيديين، ص 248.

(2) تاريخ عُمان: وندل فيلبس، مرجع سابق، ص 25.

(3) المرجع نفسه، ص 27.

(*) يقصد القيلة المائية الناتجة أما عن كيسة مائية أو فتق.

مازالت منتشرة على نطاق واسع في ظفار. وقد ذكر ابن بطوطة بأنه لم يسمع بهذه الأسماء في بلد سواها، ومن بين وصف ابن بطوطة للباس أهل ظفار ذكر بأن رؤوسهم مكشوفة، ولا يجعلون العمائم عليها. أما الآن فلا تجد أحد من أهل ظفار مكشوف الرأس، أما مكشوفو الرأس فهم عادة من غير العُمانيين المقيمين في ظفار. وعلى مسيرة نصف يوم من هذه المدينة الأحقاف، وهي منازل عاد وهناك زاوية ومسجد على ساحل البحر، وحوله قرية لصيادي السمك، وفي الزاوية قبر مكتوب عليه، هذا قبر هود بن عابر عليه السلام، وقد ذكرت أن بمسجد دمشق موضعاً مكتوب عليه قبر هود بن عابر، والأشبه أن يكون قبره بالأحقاف لأنها بلاده والله أعلم. ولهذه المدينة بساتين فيها موز كبير الجرم..وهو طيب الطعم شديد الحلاوة، وبها أيضاً النارجيل المعروف بجوز الهند. وسلطان ظفار هو السلطان الملك المغيث بن الملك الفائز ابن عم ملك اليمن، وكان أبوه أميراً على ظفار.. وعادته أن لا يعارضه أحد في طريقه ولا يقف لرؤيته ولا لشكاية وغيرها، ومن تعرض لذلك ضرب أشد الضرب، فتجد الناس إذا سمعوا بخروج السلطان فروا عن الطريق وتحاموها، وقد حضرتني عند قراءة وصف ابن بطوطة لعادة ذلك السلطان عند ظهوره في الطرقات، المقارنة بما هو عليه الحال في تعامل صاحب الجلالة قابوس بن سعيد مع مواطنيه، حيث لاحظت خروج خلق كثيرين من أطفال وشباب ورجال ونساء إلى الشوارع عند قدوم جلالته، ويقضي بعضهم ساعات طويلة في الأماكن التي يتوقع مرور جلالته فيها، كي يحصلوا على شيء من فضله وعطاياه.

ويتابع ابن بطوطة مبحراً على الشواطئ العمانية باتجاه الشمال، حيث نزل بمرسى حاسك، ووصف شجر الكندر بأنه رقيق الورق، وإذا شرطت الورقة منه، قطر منها ماء شبه اللبن ثم عاد صمغاً، وذلك الصمغ هو اللبان، وهو كثير جداً هناك. أما النشاط الأساسي لأهل حاسك فهو صيد السمك، ومن ثم يتابع إلى جزيرة الطير والتي تسمى اليوم بحمر النفور، وقد لاحظ أن من رافقوه بالمركب من أهل ظفار كانوا يأكلون السمك المشوي بالتمر، وهذه الطريقة في تناول السمك مع التمر مازالت قائمة لدى الظفاريين إلى الآن، فقد أشار علينا بعض الأصدقاء بتناول السمك مع التمر، فهي الطريقة المتبعة في تناول السمك في ظفار، وهكذا فأن مئات السنين لم تقطع الظفاريين عن تراثهم وثقافتهم في الطعام واللباس، والأهم من ذلك حفاظهم على تلك السمات من الطيبة، وحسن الأخلاق، والفضيلة، ومحبة الغرباء، التي لاحظها ابن بطوطة قبل مئات السنين، وكأنه يوثق الواقع الحالي لهذا المجتمع.

وبعد ذلك يصف ابن بطوطة جزيرة مصيرة بقوله، هي جزيرة كبيرة لا عيش لأهلها إلا من السمك، وقد كان ابن بطوطة لاحظ أن بعض أهل هذه الجزيرة قد طبخوا طيوراً اصطادوها من دون ذبح، فكره ابن بطوطة ذلك منهم، فيقول ابن بطوطة: «وكنت قد كرهتهم(أي أهل جزيرة مصيرة) لما رأيتهم يأكلون من غير زكاة» ومن ثم يتابع إلى صور، ومنها رأى مدينة قلهات،

ويقول فيها بأنها حسنة الأسواق ولها مسجد من أحسن المساجد حيطانه بالقاشاني، وهو مرتفع ينظر منه إلى البحر، وأكلت بهذه المدينة سمكاً لم آكل مثله في إقليم من الأقاليم، وهم يشوونه على ورق الشجر ويجعلونه على الأرز ويأكلونه. والأرز يجلب لهم من أرض الهند وهم أهل تجارة، ومعيشتهم مما يأتي من إليهم في البحر الهندي، وإذا وصل إليهم مركب فرحوا به أشد الفرح. وكلامهم ليس بالفصيح مع أنهم عرب، وكل كلمة يتكلمون بها يصلونها بلا فيقولون: «تأكل لا، تمشي لا، تفعل كذا لا..» ووصل الكلام بلا مازال قائماً إلى الآن.

وبمقربة من قلهات قرية طيبي، (وهي اليوم طوي) ويصفها ابن بطوطة آنذاك بأنها من أجمل القرى وأبدعها حسنا، ذات أنهار جارية وأشجار ناضرة وبساتين كثيرة، ومنها تجلب الفواكه إلى قلهات وبها الموز المعروف «بالمرواري» وهي كلمة فارسية تعني الجوهر. ويقول ابن بطوطة: ثم قصدنا بلاد عُمان، فسرنا ستة أيام في صحراء ثم وصلنا عُمان اليوم السابع،وهي خصبة ذات أنهار وأشجار وبساتين وحدائق ونخل وفاكهة كثيرة مختلفة الأجناس. ووصلنا إلى قاعدة هذه البلاد وهي مدينة نزوا (وفي معجم البلدان نزوة) ويصفها ابن بطوطة بأنها مدينة في سفح جبل تحف بها البساتين والأنهار، يأتي كل إنسان بما عنده ويجتمعون للأكل في صحن المسجد ويأكل معهم الوارد والصادر. ولهم نجدة وشجاعة، والحرب قائمة فيما بينهم أبدا، ويعدد ابن بطوطة مدن عُمان فيقول ومن مدن عُمان زكي، لم أدخلها وهي على ما ذكرلي مدينة عظيمة، ومنها القريات، وشبا، وكلبا، وخور فكان، وصحار، وكلها ذات أنهار وحدائق وأشجار ونخل، وأكثر هذه البلاد في عمالة هرمز[1].

عُمان في أدب الرحالة الأجانب:

الرحالة بريبلوس:

يعد كتاب «**بريبلوس**» «**البحر الأوتيري**» « The Periplus of The Erythraean Sea» من أقدم ما وصلنا من كتابات تصف عُمان وشواطئها، ويلخص هذا الكتاب معارف اليونانيين والرومانيين عن شواطئ المحيط الهندي، وسكان هذه المناطق وأنماط تجارتهم. ويختلف الباحثون في تحديد تاريخ كتابته، فبعضهم يعيده إلى القرن الأول الميلادي، في حين يرجعه فريق آخر إلى القرن الثاني، وفريق ثالث يرى أنه يعود إلى النصف الأول من القرن الثالث الميلادي، كما أنه لا يوجد اتفاق على مؤلفه، ولكن بعض الباحثين يرون أن بريبلوس تاجر أو رحالة روماني من مصر. ويتضمن هذا الكتاب وصفاً لشاطئ عُمان الجنوبي والشرقي حيث يشير فيه إلى أن خليج (القمر) يسميه خليج (عمانا)Omana bay يلي رأس (سياغرس) Syagrus من جهة الشرق أي رأس فرتك. ويصف هذا الخليج بأنه واسع ويمتد في اليابسة إلى

(1) تحفة النظار في غرائب الأمصار: ابن بطوطة.، مرجع سابق، بيروت بدون تاريخ، ص ص(275–285).

مسافة بعيدة، وهو محاط بجبال تشتمل على كهوف مسكونة، وإلى الشرق منه يقع ميناء تجاري يدعى (سمكا) والذي يبعد نحو 500 اصطاديون، أي ما يقارب خمسين ميلا، ويصدر من هذا الميناء اللبان الذي يجمع بأكوام على الساحل، دون حراسة، ولا يمكن أن تحمل منه السفن أي شيء إلا بإذن الملك، وإلا فلن تقلع من الميناء. وقد عرف هذا الميناء باسم (سمهرم) والواقع على (خور روري) إلى الشرق من مدينة طاقة على ساحل إقليم ظفار، وقد وقفت على آثار مدينة سمهرم التي ما تزال قائمة وتتحدث عن تاريخ عريق لهذا الميناء، وتجري الآن هناك عمليات تنقيب أثرية من قبل بعثات متخصصة بالتنقيب عن الآثار.

ويذكر بريبلوس أن المراكب التي تتأخر في السفر إلى موانئ ساحل الهند الغربي كانت تمضي الشتاء في هذا الميناء. وإلى الشرق منه تنتصب سلسلة من الجبال على الشاطئ[1]، وتأتي بعدها سبع جزر تسمى(زينوبيان) Zenobian[2].

كما يذكر بريبلوس بأن الساحل كان خاضعاً لسيطرة الفرس، وإلى الشرق من هذه الجزر ستجد جزيرة تسمى (صرابس)[3] Sarapis، تصدر منها كميات كبيرة من صدف السلاحف الفاخر، وتسير بعدها بموازاة الساحل نحو الشمال إلى مدخل الخليج، وبعد نحو من 200 ميل تجد جزر صغيرة كثيرة تسمى (كالاي)Calaei[4]، وبعد ذكره لميناء(ابولوجوس) وهو الميناء التجاري المعروف برأس الخليج وتسميه العرب (الأبله) يقول وبعد إبحار ستة أيام على طول مدخل الخليج وصلنا إلى ميناء تجاري آخر يدعى (عمانا) Ommana وهنا تتباين آراء الباحثين حول المقصود بعمانا، فبعضهم يراه ميناء صحار التجاري في حين يعتقد آخرون بأنه قد وصل إلى شاطئ الإمارات المتحدة، وفريق ثالث يرى بأنه قد وصل إلى ساحل فارس[5]. ولكن على الأغلب بأنه وصل إلى ميناء صحار إذ أن عدد الأيام التي تقضيها السفن الشراعية ليس معياراً لتقدير المسافة، لأن المسافة التي تقطعها هذه السفن هي رهن بالرياح فيما إذا كانت مواتية أم لا.

الرحالة ماركو بولو:

ومن الأجانب الذين زاروا المنطقة ووصلتنا الوثائق التي وصفوا فيها مشاهداتهم، المؤرخ الشهير **ماركو بولو** البندقي الإيطالي (1254.1323م) الذي دفعه حب الأسفار إلى اجتياز كل

(1) وهي سلسلة الجبال المسماة الآن بجبل سمحان.

(2) وهي جزر كوريا موريا والتي تعرف اليوم باسم جزر الحلانيات، ولكنها الآن خمس جزر فقط وهي: الحاسكية، والسوداء، والحلانيات، وشناص، والقابل، وجميعها غير مأهولة باستثناء جزيرة واحدة هي جزيرة الحلانيات.

(3) وهي جزيرة مصيره الحالية.

(4) وهي الجزر المعروفة الآن باسم جزر الديمانيات إلى الشمال من السيب.

(5) The Periplus of The Erythraean Sea, translated by W.H.Schoff (New York 1912).pp. 34.36.

آسيا عن طريق منغوليا وعاد عن طريق سومطرا والذي عهد إلى كاتب له في إخراج مذكراته في كتاب اسمه «كتاب ماركو بولو»[1] حيث وصل إلى مرباط عام 1285 ميلادية وكان وصفه لها على النحو الآتي: «ظفار بلد عريق وجميل ويقع على منطقة تبعد مسافة 500 ميل إلى الشمال الشرقي من الشحر، وسكانها عرب، وهم يحترمون زعيمهم الذي يخضع لسلطان عدن، لأن هذه البلدة لا تزال تابعة لعدن، وهي تطل على البحر، ولها ميناء جميل يتيح للسفن التحرك بصورة نشطة، ويقوم التجار بنقل أعداد كبيرة من الخيول العربية إلى الأسواق، ويربحون من ورائها أرباحاً طائلة، وللبلدة قرى ومناطق كثيرة تابعة لسلطتها، وهي تنتج كميات هائلة من اللبان، وسوف أقص عليكم كيف يتم إنتاج هذه المادة، حيث يتم شق شقوق في مواضع عديدة فيها بالسكين، ومن تلك الشقوق ينبثق اللبان، وأحياناً يسيل اللبان من شجرته من تلقاء نفسه عند اشتداد حرارة الشمس»[2]. ويضمن فيلبس مقطعاً من وصف ماركو بولو لمدينة ظفار يشتمل على مغالطة لم يعلق عليها المؤرخ فيلبس، حيث يقول ماركو بولو في وصفه ما يأتي: «ظفار مدينة عظيمة، نبيلة وجميلة، تقع على مسافة خمسين ميلاً إلى الشمال الشرقي من السر، والأهالي هناك من عبدة النار» وهذا غير صحيح إذ أن أهلها كانوا مسلمين، فقد زارها ابن بطوطة بعد فترة وجيزة من زيارة ماركو بولو وعلى العكس من ذلك فقد أشاد بكثرة مساجدها. ويذكر الجغرافي العربي الإدريسي، أن ظفار في عام 1145 كانت تابعة لعُمان وكان يحكمها أحمد بن محمد المنجوي، أما ياقوت الحموي فيذكر أنه في عصره (أوائل القرن الثالث عشر) بأنها كانت تابعة للبحرين (وهو اسم كان يستخدم يومئذ على الأرض الواقعة في شبه الجزيرة العربية، وليس مقصوراً على الجزيرة التي تحمل هذا الاسم الآن.[3]

وقد استرعت عُمان انتباه المؤرخ الصيني «**تساو جوركوا**» الذي كتب في مؤلفه الذي كتبه في منتصف القرن الثالث عشر الميلادي في وصف الشعوب(التشوفان تشي- ويسمى كذلك سجل الأمم الأجنبية): «أن بلاد» يونج مان «(عُمان) تشبه» وو با «(صحار) في سكانها ومنتجات أرضها، ويضع رئيس البلاد عمامة على رأسه، ويلتف في حرير خفيف، ولكنه لا يرتدي أي ثياب، ويسير حافي القدمين، كما أن خدمه لا يضعون أي لباس على رؤوسهم ويسيرون حفاة، ولكنهم يلفون أنفسهم بالسارونج لتغطية أجسامهم، وهم يعيشون على الكعك المصنوع من الذرة، ولحم الضأن ولبن الأغنام، والأسماك، والخضروات. وتربتها خصبة، ويوجد اللؤلؤ على طول الساحل، وتربى الخيول في الجبال على نطاق واسع، والدول الأخرى التي

(1) أعلام الجغرافيين العرب: عبد الرحمن حميده، مرجع سابق، ص 436.

(2) الخليج بلدانه وقبائله: مايلز .س.ب.، مرجع سابق، ص 417.

(3) تاريخ عُمان: وندل فيلبس.، مرجع سابق ص، 24.

تتـاجر معهـا تشـتري الخيـول واللؤلـؤ والـبلح، ويحصـلون مقابلهـا علـى بـذور حـب الهـال، والكافور ».[1]

الرحالة أوفنيجتون:

ويعد القس البريطاني **أوفنيجتون** من أوائل من قدموا الصور الاجتماعية التي تصف أهل عُمان، وذلك عندما نشر انطباعاته عام 1689 حيث يورد «روبين بيدول» مقاطعاً منه يقول فيها: «أن ما يتمتع به العرب أهل مسقط من اتزان وضبط للنفس ونزوع إلى العدل والإنصاف يندر أن تجد شيئاً قريباً منه في أي مكان آخر بالعالم في هذه الأيام، فلا يوجد أحد أكثر منهم اعتدالاً في مأكلهم ومشربهم، حتى الشاي والقهوة يحرمونها على أنفسهم مثلما يحرمون الجعة والخمر ».[2]

ويبدو أن الأب أوفنيجتون قد بالغ قليلاً في قوله بتحريم أهل مسقط للشاي والقهوة، وقد يعود عدم ملاحظة أوفنيجتون تعاطي أهل مسقط للشاي والقهوة إلى أنهما لم يصبحا بعد آنذاك من المشروبات الشائعة في مسقط. ويضيف اوفنيجتون: «أن عامة الناس لا يتعرضون أبداً للعنف أو الإهانة من الكبار، ولا يقاسون من أي نوع من التسلط، وحتى عندما يستشيط مخدومٌ غضباً لسبب أو آخر فأنه لا يستطيع أن ينزل جام غضبه على خادمه. كما لا يحق للأب أن يضرب ابنه أو يعاقبه عقاباً عنيفاً كلما أراد، وحتى الحكومة تعارض إراقة الدم. والمجرمون والقتلة يكتفى بوضعهم في السجن وتركهم هناك يعيشون خلف الجدران حتى يلقوا حتفهم في هدوء» وهذه من أجمل الصور التي تصف الحياة الاجتماعية والسياسية التي تمثل موقعاً متقدماً في التعامل الحضاري الذي سبق الحضارات الغربية في احترام حقوق الإنسان، وتطبيقات عملية مبكرة لنظريات التربية وعلم النفس في أصول التعامل الإنساني التي وضعها علماء التربية وعلم النفس بعد هذا التاريخ بقرون، ولكن روبين لم يقتنع بهذه الصورة ويورد قول الكابتن الكسندر هاميلتون الذي يشكك فيما قاله اوفنيجتون، بأنه لم يقترب في حياته من مسقط، وإنما اكتسب معلوماته نقلاً عن مصادر هندية، مع أن هاملتون ذاته يعترف لأهل مسقط بأنهم على قدر كبير من حسن الخلق والتحضر.[3] وفي الحقيقة أن اعترض هاملتون لا يقلل من قيمة هذه الحقائق التي أوردها اوفنيجتون سواء كان قد شاهدها بنفسه أو سمعها من الهنود فهم بالنسبة لنا يعتبرون مصدراً محايداً للمعومات المذكورة عن المنطقة.

---

(1) المرجع نفسه، ص28.

(2) جواسيس في بلاد العرب: روبين بيدول، ترجمة مصطفى كمال، مطابع البيان، دبي، بدون تاريخ، ص 202.

(3) المرجع السابق .ص، 203.

كما زار اوفنيجتون ظفار عام 1692 ووصفها بأنها بلد مزدهر بالتجارة ويقع على الساحل ولكنه لم يذكر شيئاً عن اسم حاكمها، وإنما قال إن سكان ظفار في حروب مستمرة مع الشحر وكيشين كما أنه وجد الناس فيها لا يميلون إلى الأجانب أو يقدمون لهم الضيافة، وأن ظفار تنتج اللبان وجوز الهند والزبدة. وفي عام 1705 تحدث الكابتن هاملتون مؤلف كتاب «معلومات جديدة عن الهند الشرقية» عن زيارته فأيد رأي اوفنيجتون عن أهل ظفار تجاه الأجانب بأنه موقف يتسم بالريبة والحذر ولكنه هو الآخر لم يكتب شيء عن الأوضاع السياسية للبلاد، ويذكر في كتابه بأنه في السنة ذاتها التي زار فيها ظفار رست سفينة انكليزية على ساحل ظفار للتزود بالماء، وأن أهلها توافدوا على السفينة يعرضون منتجاتهم للبيع. وقد شعروا أن بحارة السفينة الانكليزية الذين لم يكن يتجاوز عددهم الستة أو السبعة غير مسلحين مما شجع الظفاريين على مهاجمة البحارة ونهب السفينة ثم خرقها.[1]

الرحالة فينسينزو ماوريزي:

ومن الأجانب الذين قدموا وصفاً لأهل عُمان الطبيب الإيطالي «**فينسينزو ماوريزي**» الذي كان يحمل اسماً عربياً هو الشيخ منصور حيث عمل كرئيس للأركان وكطبيب شخصي للسيد سعيد بن سلطان الذي تولى العرش سنة 1807، وقد صنف كتاباً عنوانه «تاريخ السيد سعيد» قدم فيه المؤلف صورة طيبة عن العُمانيين، وقد وصف في أحد فصول كتابه وليمة حضرها تعبر عن الكرم الأصيل لأهل عُمان، وباعتبار الطعام بأصنافه وطرق إعداده وتقديمه تعتبر مكوّناً من المكونات الثقافية للشعوب فإننا نورد ما شاهده وكتبه ماوريزي: «على الأرض امتد مفرش طويل من قماش القطن، وعليه عدد لا حصر له من الأطباق المصنوعة من الصيني الفاخر، بها مالا يقل عن 50 دجاجة مشوية وكميات ضخمة من المحشي، واللحوم الملفوفة بأوراق البنجر، الذي تجده مع السبانخ والكرنب مزروعاً في كل حديقة، وأطباق مملوءة بضلوع الضأن....الخ وفي وسط السماط كان هناك صحنان كبيران من الخشب عليهما عدة خراف مشوية على قمة جبلين من الأرز، وإلى جانب هذا كله كمية كبيرة متنوعة من المشهيات...الخ» وهذا يعد مؤشراً هاماً على غنى التراث العُماني فيما يتعلق بأنماط الطعام والذوق الرفيع في أصول تقديمه وحسن الوفادة والضيافة.

كما يروي «ماوريزي» أن في مسقط عدداً غير قليل من السحرة القادرين على «سخط» أي إنسان إلى شاة ولذلك فمن حسن الفطن أن يتمعن المرء جيداً فيما يعرض عليه في السوق من ماشية وأغنام حتى لا يقع ضحية لبعض هؤلاء السحرة، ومن حسن الحظ أن هناك علامات معينة تميز الحيوان الحقيقي عن الحيوان المسخوط «ويؤكد ماوريزي روايته قائلاً أن خادمه

(1) الخليج بلدانه وقبائله: مايلز .س.ب.، مرجع سابق، ص423.

الخاص التقى ذات يوم بشاة في الطريق وفوجئ بها تتحدث إليه بلسان عربي مبين»[1] فما علينا إلا إلغاء عقولنا وتصديق خادم ماوريزي. وقد روى لي بعض طلبتي قصصاً مشابهة، على سبيل الدعابة ،عن أفعال السحرة وطيرانهم، لاسيما في مدينة بهلا التي تنسب لها كثير من هذه الأساطير، وتجمعهم في خور روري إلى الشمال من طاقة في أيام محددة، ولكن كل هذا يقع في إطار أنماط التفكير الخرافي والأساطير الشعبية التي يتعهد عنصر الغرابة فيها باستمرار تواترها لأجيال.

الرحالة هاينز:

يرى روبين بيدول أنه لم يصل إلى أسماع الغرب الشيء الكثير عن ظفار حتى الثلاثينات من القرن التاسع عشر، حينما بدأ الأسطول الهندي (البريطاني) يمسح شواطئها، وهذا دليل على أن كثيراً من كتابات الضباط الإنكليز والرحلات التي قام بها هؤلاء العسكريون ما هي إلا عمليات استطلاع عسكرية، تستكشف سواحل الخليج وعُمان مما يؤيد ما ذهبنا إليه سابقاً في الحديث عن غرض أغلب هذه الرحلات، ومن أفضل مادون في أثناء عملية المسح هذه، رواية الكابتن هاينز، وهو النقيب ستافرد هاينز الذي أبحر في عام 1834 ووصل إلى مرباط في المنطقة الجنوبية من عُمان، حيث التقى في أثناء تجواله بين القبائل برجل أمريكي كان قد أسر في إحدى المعارك البحرية قبل ذلك بنحو 30 عاما، ثم استقر به المقام مع القبيلة التي أسرته وتزوج من فتاة عربية بعد أن أشهر إسلامه، وقد شاهده هاينز أكثر من مرة واقفاً بين العرب يتفرجون على الإنكليز وهم يلعبون الكريكيت.[2]وهذه قصة الأمريكي «جوهانس هيرمان بول» الذي أصبح اسمه فيما بعد عبد الله محمد عقيل، حيث أن محمد عقيل هو الذي تبناه واسماه بعبد الله، وله قصة طويلة مؤثرة معروفة لدى أهالي ظفار الآن حتى إن أحفاده معروفون في المجتمع الظفاري الآن.

وقد مسح هاينز الشاطئ الجنوبي من ظفار إلى صور حيث أشار إلى خصوبة التربة في ظفار وقدم وصفاً دقيقاً لأهل ظفار ولاسيما (قبائل القرا) الذين يتميزون بأجسام ممشوقة رياضية ومعظمهم مسلحون بعصي عجيبة من الخيزران يضربون بها الأرض فتقفز قفزات هائلة قاتلة قادرة على قتل هدفها من على بعد مائة قدم. ويروي هاينز في توثيق عادات السكان وتقاليدهم بأن أهل ظفار مضيافون إلى أقصى درجة، حيث تحدث مساعده سميث، الذي كان قد أرسله هاينز بالنيابة عنه في استكشاف جبل سمحان.[3] وقد أسمى سميث هذا نفسه بأحمد

(1) جواسيس في بلاد العرب: روبين بيدول، مرجع سابق، ص 206.

(2) جواسيس في بلاد العرب: روبين بيدول، مرجع سابق، ص 220.

(3) مدخل إلى أدب الرحالات في عُمان: الحجري، هلال، مرجع سابق، ص15.

وأصبح محبوباً لدى قبيلة(القرا) وأكرموا وفادته حيثما حل، حتى أنهم لم يسمحوا له بشرب ماء الجداول والينابيع، وكلما رأوه يهم بذلك هرعوا إليه بأقداح الحليب قائلين له: «حتى لا تعود إلى موطنك وتقول إننا أعطيناك الماء في حين لا نعطي أطفالنا إلا الحليب»، وقد كانوا يجلسونه في كل المناسبات في أفضل مكان قرب النار طلباً للدفء وعينوا بعض الرجال لخدمته. وقد زادوا في كرمهم بالنسبة إليه إذ عرضوا عليه زوجة وبعض الخراف شريطة أن يقبل البقاء بينهم والعيش معهم.(1)

الرحالة ويلستد:

الرحالة جيمس رايموند ويلستد ضابط في الأسطول البريطاني، زار عُمان بين عامي 1835-1836، وشارك في مسح شواطئ الجزيرة العربية، وفي عام 1838 نشر ويلستد كتابين عن قصة سفراته ورحلاته إلى التخوم والأطراف الجنوبية الغربية في شبه الجزيرة العربية، ويرى «بيدول» بأنه من المرجح أن يكون ويلستد هو أول من سجل جانباً من النقوش والكتابات الحجرية باللغة الحميرية التي وجدها في حصن الغراب.

وقد شجعه السيد سعيد بن سلطان على القيام باستكشافاته، وأهداه جواداً أصيلاً، ومجموعة من كلاب الصيد، وسيفاً بقبضة ذهبية، والتزم بنفقات الرحلة كلها. وقد تغنى بجمال عُمان فيقول: «..وأشجار اللوز والليمون والبرتقال تلقي من علوها الشاهق بعبيرها الفواح...فإذا بنا لا نملك إلا الهتاف دهشة وعجبا؛ أهذه هي الجزيرة العربية؟ هل هذه هي الأرض التي قيل لنا أنها صحراء قفراء لا حياة فيها ولا ماء. ها هنا على مد البصر حقول شاسعة من القمح وقصب السكر تمتد أميالاً بعد أميال. وجداول الماء الرقراق تنساب تحت أقدامنا كأنها ينابيع الجنة. وعلامات الرضا على وجوه المزارعين تضيف لمسات أخرى جميلة على الصورة الباسمة... إنني أكاد أقول إننا أخيراً وصلنا إلى الأرض العربية المباركة التي كنت اعتقد من قبل أنها لا توجد إلا في خيال شعرائنا القدامى».(2)

كما ذكر ويلستد في مذكراته بأن الأهالي أحسنوا وفادته ورحبوا به، ويتضح بأن ويلستد استمتع بالحياة مع العرب، وشاركهم بعض عاداتهم، فقد كان سعيداً بتناول لحم الجمل، والخراف المشوية، وأعجب بصلابتهم، واعتزازهم بقيمهم. ومن رواياته التي يوردها بيدول حكاية الرجل الطاعن في السن حيث كان يشكو من ألم هائل فكان إذا اشتد به الألم يرمي بنفسه من فوق ظهر الجمل ويتقلب على الأرض ومع ذلك لا يسمح للفظة تأوه واحدة أن تصدر عنه.

---

(1) بلاد العرب القاصية، رحلات المستشرقين إلى بلاد العرب: بيتر برينث ، ترجمة خالد أسعد عيسى و أحمد غسان سبانو، دار قتيبة، دمشق، 1990،ص 119.

(2) جواسيس في بلاد العرب: روبين بيدول، مرجع سابق، ص270.

كما يروي بيدول بأن ويلستد قدم لبعض العرب الذين تعامل معهم حبوب العنبر، وأحياناً بعض الأفيون باعتباره عقاراً يساعد على النشاط، فكانوا يقدمون له في المقابل عصيراً وهو عبارة عن مزيج من عصير العنب والرمان ولكنه لم يستطب مذاقه.

ويوثق ويلستد لوحة تمثل المساومات وطقوسها في البيع والشراء، من خلال وصفه للطريقة التي يتم بها الاتفاق على استئجار الجمال فيقول: «تبدأ المساومات عادة بصوت خفيف، حيث يطرح أحد الطرفين سعراً يزيد عشر مرات عن السعر الذي يعتزم قبوله، أو يتوقع من الآخر أن يقبله. فيكون الرد على هذا نظرة استنكار تعبر عن منتهى الدهشة، وأحياناً تكون مصحوبة بصوت استهزاء وشيئاً فشيئاً تزداد حرارة الجدال. ويغير الطرفان مكان جلوسهما مرة بعد مرة. وفجأة يعلو صوت الشيخ العجوز فوق صوت خصمه...ثم فجأة أيضاً ينصرفان إلى حديث هامس كأنما يخشيان أن تحمل الريح كلماتهما إلى آذان الآخرين، ومع ذلك يمكن أن يسمع المرء بعض عبارات متفرقة .. وأيمان مغلظة أو يرى إشارات تنم عن الرجاء والمحايلة. ثم قد ينهض احد الاثنين غاضباً مصمماً على الانصراف وقطع حبل المفاوضات، فيجري خلفه احد المرافقين يتوسل إليه أن يعود .... ويتكرر هذا المشهد عدة مرات قبل أن يصل الطرفان إلى تسوية»[1]. ويتضح من خلال هذا الوصف براعة ويلستد في تقديم لوحة متكاملة ودقيقة تجعل من يقرأ وصفه وكأنه يعايش الموقف لحظة بلحظة، وهو بذلك وثق صورة نادرة لطريقة التعامل في الأسواق في تلك الفترة. أما في وصف ويلستد لأهل الواحات فقد قال: «بأنهم قومٌ ذوو كبرياء وأنفة، وروح معنوية عالية لم يفسدهم الانتقال من حالة البداوة إلى الزراعة الأكثر استقراراً. ويتصفون بالشجاعة والكرم، وحسن الضيافة، ولكنهم في الوقت نفسه سريعو الغضب، ولا ينسون ثأراً».[2]

وفي البدوي على حد تعبير ويلستد تكمن فتنة وسحر الحرية والشجاعة والجمال مضافاً إليها الفقر، فالبدوي ليس متوحشا، وطريقة حياته تختلف اختلافاً كلياً عن الحياة في الغرب.[3]

ويضيف ويلستد بأنه لم يكن في الصحراء أي نظام طبقي ولم يعتد البدوي على تلقي أوامر من أي حاكم أجنبي، فبنية البدو الاجتماعية توفر لهم مقداراً عظيماً من الحرية، وتقدم لهم تقاليدهم أكبر قسط من فهم شعب حر في حقيقته وجوهره ولما أدرك الأوربيون هذا المفهوم أثار ذلك فيهم نوعاً من الاحترام الدائم والمضلل أخيراً[4].ومن الملاحظات التي وثقها ويلستد هي

(1) المرجع نفسه، ص212.
(2) المرجع نفسه، ص212
(3) بلاد العرب القاصية، رحلات المستشرقين إلى بلاد العرب :، بيتر برينث، مرجع سابق، ص38-39.
(4) المرجع نفسه، ص121.

«أن العرب قرب ينبع لديهم عادة غريبة، هي أن يجرح الواحد منهم كعب قدميه بسكين حاد، ثم يقرب الكعب من النار إلى أقصى ما يستطيع، ومع بضعة فناجين من القهوة، تصبح هذه الوصفة دواء للوقاية من نزلات البرد».(1)

كما قال بأنه شديد الإعجاب بالبدو فيقول: «لو قارنا بين شخصية البدوي وجيرانه، فلكم تبدو قامة البدوي شامخة، عالية فوق الآخرين، أن حسه الوطني واستقلاله الطبيعي يضعانه في مستوى أرفع بكثير من الشخص الفارسي مثلا، الذي تراه معظم الأحيان مجرد عبد مصقول قتل الاستبداد المطلق أفضل سجاياه، بينما يرى في نفس الوقت أن تفوق قوته البدنية يجعله في وضع أفضل من الهندي الوديع الهادئ الضعيف فيتصور نفسه أنقى وأفضل البشر أجمعين».(2)

وبشكل عام فقد أطرى ويلستد ومدح البساطة والصراحة التي امتاز بها العرب الذين قابلهم، وأن تلك الحرية الخالية من الأبهة وحب الظهور تضع أخلاقهم وشخصياتهم في مستوى عال وتحت أضواء مبهجة عند الأوربيين، وهذا ما يزيد قيمتهم وتقديرهم في الميزان.

كان ويلستد يأمل أن يصل نجد عن طريق «عبري» ولكنه فشل في التقدم إلى ما وراء عبري فقد وجد القوم هناك شديدي العداء لوجود شخص «كافر» بينهم، على حد تعبيره، وكان اعتراضهم من القوة حتى أن مترجمه الخاص، وهو فارسي متين البنيان طوله أكثر من ستة أقدام وبعيد تماماً عن فطنة الجبن كاد يفقد صوابه، والناس يرجمونهما بالحجارة حتى أجبروهما على العودة للشاطئ(3).

لم ينس ويلستد سحر مسقط فقد جذبه إليها حيث عاد مرة أخرى إلى مسقط في ابريل من عام 1837 بغرض استكشاف عُمان مرة ثالثة، وفي مرحلة حادة من الحمى وفي نوبة هذيان حاول الانتحار مطلقاً النار في فمه، لكن المحاولة لم تنجح، وإنما أحدثت له جروحاً في الفك الأعلى، نقل على إثرها إلى بومباي للمعالجة، وبعد ذلك عاد إلى أوربا في إجازة (4) حيث توفي بعد ذلك بثلاث سنوات، حيث انتهت حياة أحد الرحالة الذين زاروا عُمان وأبدوا إعجابهم بحياة البدو وأنصفوهم في وصف حياتهم وتمكنوا من تفهم اللغز الذي يربط البدوي بالصحراء، ولكن مازال بعض الغموض يحيط بجوانب كثيرة من حياة الرحالة ويلستد المثيرة.

الرحالة مايلز:

---

(1) جواسيس في بلاد العرب: روبين بيدول، مرجع سابق، ص213.
(2) المرجع نفسه،، ص212
(3) المرجع نفسه، 212.
(4) مدخل إلى أدب الرحلات في عُمان: هلال الحجري،.، مرجع سابق،ص 15.

يعد النقيب صموئيل باريت مايلز من أبرز الرحالة الأوربيين الذين جابوا الأرضي العُمانية، وقد ساعده في ذلك كونه معتمداً سياسياً وقنصلاً بريطانياً في مسقط مما مكنه من التجول في مختلف مناطق عُمان في الفترة ما بين 1872 –1886 وقد كان مايلز ضليعاً باللغة العربية مما مكنه من فهم الحياة وتقاليدها وسهل عليه التعامل مع السكان المحليين، وقد اقتفى أثر ويلستد حتى إنه كثيراً ما صادف أفراداً متقدمين في السن يذكرون جيداً زيارة سلفه ويلستد بعد مرور أربعين عاماً على تلك الزيارة. ويصف مايلز عُمان بأنه بلد صحراوي ولكنه جميل أيضاً رغم أن جماله هذا يكتسي طابعاً حاداً قد لا يظهر بسهولة. وثّق مايلز زيارته لأطلال مدينة قلهات وذلك في عام 1874 حيث يصف سورها الذي يبدأ من البحر وله ثلاثة أبراج سقط أحدها في العام الذي سبق زيارته، وقد لاحظ مايلز أساسات العديد من المنازل التي مازالت موجودة وجدران عدد قليل منها مازالت هي الأخرى واقفة، ولاحظ وجود مقبرة على شكل قبة وكذلك سرداب أو قبو. وإلى الشمال هناك وادي آسن ويبدأ من وادي خالد ومياهه متدفقة وتروي بوفرة بعض الحقول في وادي سكرات الذي يقع على بعد خمسة أو ستة أميال حيث توجد بعض القنوات، ويوجد كذلك حوض مياه كبير تذهب إليه النساء للغسيل والاستحمام وجلب المياه، وهو واسع ويحتوي على كمية كبيرة من المياه بداخله. وإلى الشمال توجد قلهات الحالية وهي مجرد قرية للصيد تسكنها قبيلة صغيرة قوامها مائتا نسمة، يحصلون على مياههم منة الآبار الضحلة، ويربون الأغنام والغزلان، ولاحظ إلى الشمال منها بعض الأطلال القديمة ويبدو أن هذا هو الجزء الرئيس من المدينة القديمة، ويوجد برج وربما سور كذلك، ويقال إن هنا توجد بقايا القناة المؤدية إلى الداخل واسمها علا، وقد وجد مايلز هنا بعض العملات المضروبة في عُمان أو نزوى في عصر أسرة البويهيين، والمباني والدور مبنية كلها من الحجر الأحمر، ولم نعثر على أحجار مشكلة أو منسقة في المكان، كما قدم له الشيخ عينة من حجر جاء به من أحد القبور الفارسية وهي عبارة عن لوحة منقوشة بالألوان صنعها أحد الفنانين الفرس، وعند مغادرته المكان نقد الشيخ بعض الريالات وبعض البارود نظير اللوحة التي أهداها له.

وبعدها زار مايلز شاطئ طوي الواقعة على مدخل واد عميق له جوانب انحدارية، ولاحظ مزارعَ للنخيل، وسار بالقرية وكانت نظيفة، فيها كثير من البيوت المبنية من الحجر وسكانها لا يزيدون عن خمسمائة أو ستمائة نسمة كلهم من بني جابر، وحتى خمسة عشر عاماً مضت قبل زيارة مايلز كانت خطبة الجمعة تقرأ باسم السلطان العثماني، ويذكر مايلز بأنه لا يزال أهل السنة والإباضيون في جعلان يفعلون الشيء نفسه. وفي أعلى الوادي يوجد ضريح ابن المغيرة وهو شاعر شهير من شعراء الإحساء، وقد اعتكف في هذا المكان وبنى بنفسه الضريح فوق

التل، وإلى الجنوب من طيوي توجد أطلال حريف وهي مدينة قديمة اندثرت في وقت مبكر، ولكن هناك برج مازال موجوداً وبعض الأطلال.[1]

وتعتبر زيارته للبريمي واحدة من أولى رحلاته في عُمان، ويقول مايلز بأنه قد عاهد نفسه بأن يجعل زيارة البريمي من أولى رحلاته في عُمان، وفي 1875 نزل من الطراد رايغلمان في صحار، وبعد موافقة حاكم مسقط السيد بدر بن سيف على مروره بدأ بجمع الجمال، وانتهز الفرصة لمشاهدة مدينة صحار، ويذكر مايلز بأن صحار كانت من اكبر المدن وأهمها على ساحل الباطنة لعدة قرون، رغم أنها في ذلك الوقت كانت حالتها قد تداعت، إذ هناك سكان في جزء صغير فقط من المنطقة، يبلغ عددهم 4000 نسمة. ويعتقد أنها السوق التجارية القديمة التي ورد ذكرها في رحلات نيورتيسي في عام 320 قبل الميلاد. ويشير مايلز إلى أن ذلك متفق عليه من جميع الأساتذة الأوربيين الذين يرونها هي عمانا أو عمنا القديمة التي ورد ذكرها في كتاب بطليموس، كما يرى أن تحديد الفترة التي تم فيها تغيير اسم تلك البلاد موضوع لا يمكن القطع به، لأن الكتب والروايات لا تذكر أي دليل عليه، وعلى الرغم من أن المؤرخين المحليين قد أشاروا إشارة عابرة إلى صحار إبان العصور الوسطى إلا أن مايلز يجد أن وصف ابن المجاور لهذه المدينة هو أحسن وصف فاعتمده في كتابه، حيث يقول ابن المجاور «كان في صحار اثنا عشر ألف منزل وكل ملاح كان يقيم في بيت مستقل، وكان السكان يحصلون على الماء منه، وقد اعتاد سكان المدينة الحصول على مياه الشرب من إحدى القنوات، وقد أخبرني البعض أنه يوجد مائة واثنان ياردة حديدية تستخدم كمقاييس تجارية بين البائعين والمشترين، وقد بنيت المدينة من الطوب اللبن وخشب التيك، ولكنها اندثرت، وقد علمت من أبي بكر البصري أن المدينة كانت أول الأمر تابعة لملوك كرمان من سلالة السلاجقة، ثم حكمها الغز إلى أن هجرت بعد أن دمرها العرب».[2]

ويرى مايلز أن القناة أو فلج المطارد هو أحد علامات الرخاء السابق في صحار، حيث كان هذا الفلج يمد المدينة بالمياه في العصور القديمة، وفي وصفه للفلج يقول مايلز بأنه عبارة عن بناء صخري جيد يصله بسطح الأرض وادي الجزى القريب من حورا برجه . أو هضبة صحار كما نسميها إلى الشاطئ بمسافة تبلغ من أربعة إلى خمسة عشر ميلا، وآثاره ما زالت موجودة إلى الآن، وقد لاحظ مايلز مثل هذا لبناء بجوار جبل غرابة.

ويضيف مايلز بأن صحار معروفة بين العرب بأنها الحصن الذي دافع عنهم ضد الفرس عام 1743 بقيادة أحمد بن سعيد مؤسس أسرة آل سعيد الحاكمة الآن لعُمان.

---

(1) الخليج بلدانه وقبائله: مايلز، س، ب،، مرجع سابق، ص، 437–439

(2) المرجع السابق، ص 443–444.

أما قلعة صحار فيصفها مايلز بأنها عبارة عن سهل مربع بني لها مدخل قوي، وتضم مقر الحاكم، وفي الطابق الثاني من القلعة يوجد ضريح السيد ثويني ولكن لم يتمكن مايلز من رؤيته لأن الحجرة كانت قد تهدمت، ومن السطح شاهد منظراً بديعاً يحيط بالمدينة، فهناك حزام من أشجار النخيل والحدائق والمزارع يحيط بشاطئ البحر لمسافة ثلاثة أميال، بينما يرتفع السهل تدريجياً . في الخلفية. حتى يتلاقى مع نهايات السلسلة لجبل الحجر. كما لاحظ مايلز على أطراف المدينة أنقاض وأطلال الأبراج الدائرية على ارتفاعات مجاورة، وقد علم مايلز أن المدينة كانت مزدهرة خلال الاحتلال الفارسي أيام الجاهلية، وقد أصابها الله سبحانه وتعالى بالخراب لرفض الفرس الدخول في دين الله. ويتابع المسير إلى سهلات التي استرح بها لتأكل الجمال، ويصفها بأنها قرية صغيرة، وبها قناة بناها الفرس قبل الإسلام، وهي مازالت مستخدمة حتى الآن وتمد قرية غوارق من فلج ماء على الضفة الأخرى، وهنا تعرضت القافلة لعاصفة رعدية بللتهم حتى الجلد، وأصبحت الطريق صعبة المسلك، ولكن هذا لم يعق مايلز من التمتع بجمال المنظر الذي أدهشه فيقول في وصفه: «فالتلال الزرقاء الداكنة قد تلاقت مع الأودية والمجاري المائية العميقة مع سلسلة فوق سلسلة من التلال المنخفضة في المقدمة، و كانت الشمس ترسل أشعتها هنا وهناك. وبالقرب من موقعنا تقف كتل ثقيلة من السحب الداكنة...وأخيراً وبعد الظلام وصلنا إلى بساتين سهيل، وهي قرية تبعد ثلاثين ميلاً عن صحار، وهنا ضل العرب الطريق في ذلك الظلام الدامس، وارتبكوا بين قنوات الري والحقول والنخيل حتى وصل الفلاحون لإنقاذنا وأوضحوا لنا المكان الذي نعسكر فيه تلك الليلة»[1] ويوثق مايلز مشاهداته في طريقه وهي ذات أهمية كبيرة، فهي تقدم لنا معطيات عن النشاط الزراعي القائم آنذاك فيصف قرية الخويرج بأنها ذات بساتين وزراعة كثيفة تقدم منظراً ساراً، وبعد الخويرج مباشرة تأتي قرية الحيل وهي قرية كبيرة كما يصفها مايلز ويرى بأن القريتان تشكلان معاً أعظم مكان استيطان شاهده بين صحار والبريمي.

وعند وصول مايلز إلى البريمي توجه إلى بيت الشيخ سالم بن محمد، الذي كان والده رئيس قبيلة النعيم، ويقيم في ضنك، وبعدها زار الوالي الشيخ حامد الذي أطلعه على الحصن حيث استقبل مايلز بإطلاق الرصاص، وقد لاحظ مايلز في الحصن بعض البنادق والمدفع النحاسي وعيه اسم السيد سعيد بن سلطان والتاريخ 1842 وهو واحد من المدافع التي أحضرها السيد سعيد من أمريكا بسفينته الحربية «سلطانة».

أما عن البريمي فيذكر مايلز بأن اسم البريمي يطلق على مجموعة من سبع قرى، أهمها المدينة الكبيرة المسماة الهامة، والبقية هي سوار، والجيمي، وقطارة، وهيلى، والعين،

(1) المرجع نفسه، ص445.

ومطارد.ويبلغ سكان هذه القرى آنذاك 15 ألفاً وظروف معيشتهم متوسطة، فهم يعيشون في أكواخ من الحصير ومن سعف النخيل، وهناك القليل من المنازل المبنية من الصخور، ويعتمدون في ري حقولهم على نظم الأفلاج أو القنوات من التلال، وكذلك من الآبار، والمياه وفيرة وليست على أعماق كبيرة. والقبيلة الغافرية المسيطرة هي قبيلة النعيم، وشيخها هو محمد بن علي بن حامد، والقبيلة الهناوية الأساسية هنا هي قبيلة بني ياس الذين مارسوا سابقاً الكثير من أعمال القرصنة، وهم يشغلون قرى جيمي وقطارة وهيلى وكذلك وادي مسودي في البريمي، وشيخهم هو زايد بن خليفة، الذي يقيم في أبو ظبي. والقبيلة التالية في الأهمية هي قبيلة بني كعب وتعد 15 ألف نسمة وتشغل منطقة المحدة. ويذكر مايلز بأن أول منطقة خلف الجو هي بينونة حيث العوقة، وهي قرية صغيرة يسكنها بنو قتب، وبعدها مباشرة تقع قرية الغافي التي يسكنها البدو من المناصير، حيث يوجد وادي دامس، وهو من الأودية الكثيرة العشب، وفير الماء ويزوره البدو الرحالة بغرض الرعي، وبعد هذا يأتي الجافور أو الصحراء، وهناك طريقان رئيسان أحدهما يستخدم في الشتاء والآخر في الصيف، والجزء الشرقي من هذا الطريق يستخدمه المناصير بنو ياس، أما الجزء الغربي فيستخدمه المرا، وليس في هذا الطريق تلال، وهناك واديان فقط هما وادي الصقر ووادي الصحبة. أما سبخة مطي فيذكر مايلز بأنها عبارة عن واد جيري داخل الخليج بين درجتي 51 طولاً و24 عرضا، ويقال أن الجمال تضل طريقها وتغوص في الطين في بعض الأجزاء حيث المستنقعات ومناطق الرمال المتحركة، والسبخة هي نفس المنطقة التي تحدث عنها البطليموسي، وحسب رأي الشيوخ الذين تحدث إليهم مايلز، أن سبخة مضي هي الحدود الفاصلة بين عُمان والإحساء، وأن هذا التحديد متفق عليه منذ الأزمنة الغابرة.[(1)]

يتجه بعد ذلك مايلز نحو الجنوب ويصل مرباط، وقد وصفها بأنها قرية صغيرة بها حوالي 20 منزلاً صخرياً وعدد قليل من الأكواخ البسيطة وهناك عدد قليل من الخوجا الهنود الذين تتركز بينهم كل تجارة اللبان في ظفار، وحامية يرابط فيها 16 من عرب مسقط لحمايتهم من غارات بدو القرا الذين يسببون المتاعب أحيانا. وترتاد ميناء مرباط السفن الشراعية التي تنقل التجار بينها وبين الهند، ولكن الماء فيها كان سيء ومالح، وأقرب مكان للإمداد بالماء العذب يقع على بعد أربعة أميال، والعوائد التي يدفعها التجار الهنود تدفع للوالي في صلالة. وتحدث عن النشاط التجاري الأساسي في مرباط وهو تجارة اللبان، ويذكر أصنافه الثلاثة: النجدي، والرسامي، والديزوني، والأول هو الأجود، كما ذهب لزيارة ضريح محمد بن علي، حيث توجد منابع مياه قليلة قريبة من المكان ويستمد أهل مرباط حاجتهم منه. أما طاقه فيصفها بقرية

(1) المرجع نفسه، ص، 446-449.

صغيرة أيضاً وسكأنها 400 نسمه وفيها القليل من الزراعة. وذهب أيضاً لزيارة جزيرة الحلانية التي تبعد 199 ياردة من الشاطئ، وفوق الجزيرة لاحظ مايلز صخرة غير ثابتة غريبة الشكل، ترتفع خمسين قدماً عن سطح البحر، ووجد بقايا حصن ولكن لم يجد كتابة عليه. وهي الجزيرة الوحيدة المسكونة من جزر كوريا موريا، ويسكن أهلها في أكواخ متواضعة وكهوف، ويعتمدون في حياتهم على الأسماك والمحار ولبن الأغنام، وأحياناً يقايضون أسمكهم الجافة بالبلح والأرز مع السفن العابرة، وعدد سكان الجزيرة 36 فرداً يتألفون من 5 رجال وعشرين امرأة و 11 طفلاً، امرأتان منهم من قبيلة بني خلفان وتعتبران ملكتا الجزيرة، أما رئيس الجزيرة فهو محمد بن مبارك، وقد ذكر بأن السكان جميعهم قدموا من الساحل المقابل لحاسك ومرباط، وهو الوحيد الذي يتكلم العربية بينما الباقون يتحدثون اللغة المهرية. وتوجد بالجزيرة ثلاثة أو أربعة آبار. وتوجد على الجانب الشرقي من الجزيرة أنقاض مدينة مما يعني أن سكان الجزيرة كانوا أكثر عدداً في الماضي، وليس لديهم قوارب أو شباك وإنما يصيدون السمك بالسنارة. وقد شكا حمد بن مبارك من سفن العرب التي كانت تصل من ساحل القراصنة وعلى الأخص من دبي وعجمان وكانت تتعدى عليهم وتنهب ممتلكاتهم، وكان بالجزيرة نحو 200 إلى 300 رأس من الغنم بعضها كان متوحشاً جداً، بينما القسم الآخر كان برعاية النساء والأطفال، وقد سر سكان الجزيرة مما حصلوا عليه من هدايا السكر والأرز والتبغ والأقمشة[1]. وفي زيارته الثانية للجزيرة بعد مضي ما يزيد على العام وجد الأحوال في الجزيرة لم تتغير عن زيارته الأولى لها عام 1883 وقد تجمع الناس لتقبيل الأيدي وقالوا بان عرب الخليج كفوا عن إيذائهم منذ السنة الماضية، غير أن عدد سكان الجزيرة قد انخفض.

ثم اتجه إلى صلالة، وقد أخبره الوالي إلى أنه ثمة هدنة بينه وبين القرا ولكنها لا تشمل بلدة طاقه. وهذا مؤشر على استمرار الصراع بين قبيلة القرا والقبائل النى تسكن السهل الساحلي.

ويصف مايلز ظفار بأنها إقليم على الحافة الغربية لخليج كوريا موريا مدخل إقليم ظفار والذي يمتد إلى رأس الشحر مسافة 130 ميلاً وباتساع حوالي 18 ميلاً من البحر وحتى التلال الممتدة إلى الصحراء، وهناك العديد من جداول المياه الصغيرة التي تأتي من التلال وتروي السهل، فالتربة غنية ومنتجة ويقال أنها تعطي ثلاثة مواسم في العام، ويزرع التبغ والقطن وأشجار النيلة والخضراوات، والذرة، كما شاهد أكواماً من سمك السردين التي تجفف قبل تقديمها علف للأغنام. ويشير مايلز إلى أن غالبية سكان السهل هم من قبيلة الكثيري، وهي إحدى القبائل الرئيسة في حضرموت، وكانوا على خلاف مع قبيلة القرا، حيث كان رجالها يهاجمون الكثيريين ويزعجونهم.

---

(1) المرجع نفسه، ص 458.

وقد وثق مايلز مشاهداته لعدد من أصناف الحيوانات البرية التي كانت تعيش في ظفار، ومنها القط الوحشي الذي شاهده في سواحل مرباط، ولا يزال موجوداً في سواحل مرباط حيث شاهدته عدة مرات، كما يوثق مايلز تواجد الثعالب والضباع والأرانب الوحشية والغزلان والوعول ووضع عدداً من النقاط ولم يكمل. أما الغطاء النباتي فقد وثق في مشاهداته تواجد الأشجار التالية: الجميز، وأشجار السنط، والصمغ، والرمان، والصبر، والتين، والتمر الهندي، والطرفاء، وشجرة النيلة، والنبق، وجوز الهند، وكثير من النباتات التي لم يستطع مايلز تحديدها.(1)

كما زار مايلز المنطقة الأثرية في صلالة، وهي أكبر وأهم منطقة أثرية على سهل ظفار، حيث تغطي مساحة ميلين تقريباً بين الحافة والدهاريز، حيث يشير بأن أبراج الحصن والجامع كانت قائمة آنذاك في بعض أجزائها، وكان يمكن التعرف على سور البلدة ومبنى الجمارك والخندق بوضوح، وقد قام مايلز بفحص الجامع وهو مبنى كبير له أعمدة مستديرة وخماسية، ترتفع ثمانية أقدام ولها قواعد وتيجان ولا يزال المحراب قائماً والمدخل، غير أن الشاهد وهو كتلة كبيرة طولها ستة أقدام وتربيعتها نحو قدم ونصف كانت ملقاة على الأرض، ولا يزال الخط الأول والأقل قيمة من الكتابة على اللوحة واضحاً بما فيه الكفاية، غير أن السطور السفلى قد تآكلت، وقد طلب قلب الكتلة وتنظيفها بالماء غير أنه لم يستطع تبين تاريخها. أما الجزء الغربي من هذه البقعة فيقول مايلز بأنه كان مغطى بأنقاض الجزء الأسفل وغير المسور من المدينة القديمة. وفيما يتعلق بالجزء الشرقي من المدينة والذي بني على شكل مربع وهو الذي يضم الجامع ومبنى الجمارك فيراه مايلز بأنه أهم جزء وأكثر جاذبية، وفيه رأى اللوحات المنحوتة والأعمدة المنقوشة ونصوصاً من القرآن الكريم وغيره من الأدلة التي توحي بوجود فئة متحضرة من الناس.

أما الحصون ووسائل الدفاع فتتكون من خنادق واستحكامات ومتاريس على جوانب ثلاثة، بينما تقف القلعة على ربوة ترتفع 100 قدم، وهي مربعة بحوائط عريضة، ولها بابان أو مدخل يطل أحدهما على الشرق، ويطل الثاني على الغرب، كما توجد بئر بعمق 30 قدماً على الجهة الشمالية الغربية، ولا تزال أساسات مبنى الجمارك قائمة بما فيها المدافع المواجهة للناحية الشرقية.(2)

عندما كنت أوثق ملاحظات مايلز عن المنطقة الأثرية بين الحافة والدهاريز في صلالة، أردت المقارنة بين مشاهدات مايلز وما تبقى من هذه الآثار بعد مضي ما يزيد على 130 عاماً، ولم تكن المنطقة التي وصفها مايلز تبعد عن مكان سكني أكثر من ميلين، فتوجهت إلى

---

(1) المرجع نفسه، ص 429.

(2) المرجع نفسه، ص 454.

هناك، وقد أبدى مدير الموقع والموظفون العاملون هناك العون والمساعدة، في تحقيق أهداف الزيارة حيث رافقني أحد العاملين هناك إلى المواقع الأثرية التي طلبت مشاهدتها، ولدى وصولي إلى الجامع الكبير، الذي يقع إلى الجهة الجنوبية من القلعة وجدت أن عدداً قليلاً من الأعمدة قد بقي، وأما الجدران فقد كانت ترتفع إلى أكثر من مترفي بعض جهات المسجد، وقد كان واضحاً أن المسجد كان كبيراً ويظهر المدخلان الغربي والشرقي بوضوح، كما أن أعمال الترميم قائمة في إعادة بناء ما تهدم من الأعمدة وقد بنيت مكانها أعمدة جديدة مكسوة بالحجارة البيضاء، أما الأعمدة القديمة فقد كانت مستديرة ومنحوتة من الصخر، وأمام بوابة الجامع من الجهة الغربية، لاحظت عدداً من الأعمدة المضلعة وضعت على صفين ولها قواعد وتيجان، وقد تبين فيما بعد بأنها أعمدة أخذت من الجامع من قبل الأهالي وتمت إعادتها، أما المحراب فقد كان كاملا، وتبدو على بعض جوانبه أعمال ترميم حديث لأجزاء قليلة في بعض جوانبه، وإلى الزاوية الجنوبية الشرقية من الجامع بدا جامع صغير ملاصق له وله محراب، وإلى الشرق منه كان هناك بئر وحمامات وقد بقي من البئر ما يزيد عن المترين أما الباقي فقد ردم بالحجارة والأتربة، ولكن يظهر على أطراف الردم الذي فيه آثار رطوبة ما يوحي بأن الماء ليس على مسافة بعيدة من سطح الردم الذي يغطيه، وإلى جانب البئر كانت الحمامات تبدو بشكل واضح، وتربط بينها ساقية تمر بين الحمامات من خلال فتحات أحدثت في أسفل جدران تلك الحمامات، وتنتهي بمنخفض وكأنه حوض كبير. وقد لاحظت إلى الشرق من الجامع الكبير آثار عدد من الجوامع الصغيرة، وما تزال أعمدتها السوداء منتصبة وبقايا المحراب في عدد منها أيضاً واضحة، وإلى جنوبها المقبرة الكبيرة، وقد يكون عدم إشارة مايلز للجوامع الصغيرة هذه عائد إلى أنها كانت مغطاة بالأتربة والرمال وقد كشف التنقيب الأثري عنها، ولا تزال أعمال التنقيب الأثرية قائمة من قبل بعثة أمريكية وقد عثرت في آخر أعمالها للموسم الفائت على بقايا مسجد وحمامات، وما يعتقد بأنها مساكن ولكن ما يميزها هو أن حجارتها مازالت بيضاء. وقد بحثت عن الشاهدة التي وصفها مايلز فلم أعثر على أثر لها، كما أني لم أجد اللوحات المنحوتة والأعمدة المنقوشة والآيات من القرآن الكريم التي وثق مايلز مشاهدته لها.

ولدى سؤالي الفاضل غانم بن سعيد الشنفري مدير الموقع عن الشاهدة التي ذكرها مايلز أفاد بأنها سقيفة قبر وليست شاهدة كما ذكر مايلز، ويبدو أنها نقلت، بعد فترة من مشاهدة مايلز لها، إلى إنكلترا بطريقة غير قانونية، وهي الآن بمثابة سفير ثقافي عن حضارة المنطقة، وموجودة في متحف فكتوريا في لندن، ولا نستطيع استعادتها لأن قانون استعادة الآثار الذي وضعته اليونسكو يتيح استعادة الآثار التي أخذت من عام 1970 وما بعد أما الآثار التي

أخذت قبل هذا التاريخ فهي غير مشمولة بهذا القانون، ولذلك لا نستطيع استعادتها لأنها أخذت قبل التاريخ المذكور.

أما فيما يتعلق بالأعمدة فيبلغ عددها أكثر من 300 عموداً وقد نقلها الأهالي واستخدموها في بناء مساجدهم القديمة، وقد قمنا باستعادة قسم منها وهي تلك التي شاهدتها أمام الجامع الكبير، كما استخدم بعض هذه الأعمدة في المقابر، حيث عثرنا على بعض منها.

وبالنسبة لبناء الجمارك الذي وصفه مايلز فهو مقابل باب «حرقه أو حرقم» باللهجة المحلية وهو مطمور، ولم نقم بأعمال الحفر به بعد.

وتشير الدراسات التي تجرى على الموقع أن المدينة التي تظهر آثارها قائمة على أنقاض مدينة أخرى تحتها وتعود إلى القرن الأول الميلادي. وتعمل البعثة الأمريكية التي أنهت موسم هذا العام وستعود في موسم العام القادم في شهر يونيو حزيران 2006 لمتابعة تنقيبها.

أما الجامع الذي عثرت عليه البعثة الأمريكية والذي لاحظت تباين لون الحجارة التي شيد منها عن تلك التي بنيت منها الجوامع الأخرى، فإنما هو بناء يعود للقرن الأول الميلادي، وقد تحول هذا البناء فيما بعد إلى جامع، وقد تم اكتشاف بعض الفخاريات والقطع الأثرية، وتتم الآن إعادة مسح طبوغرافي لتحديد عدد الجوامع، وقد تأكدت ملاحظة ابن بطوطة عن كثرة الجوامع التي لحظها في أثناء زيارته، فقد تم تحديد 55 مسجداً والعمل قائم لاكتشاف المزيد.

أما الجامع الصغير الملاصق للجامع الكبير فيعتقد انه مصلى للنساء، وفي الواقع لدينا افتراضان، الأول: ينطلق من أن المدينة هدمت مرّتين، مره بفعل الطبيعة، وأخرى بفعل أهالي المدينة أنفسهم تحاشياً للغزو الفارسي. فقد بينت الدراسات التي أجريت على الجدران أن الجدران الخارجية بنيت للجامع قد بنيت جميعها في الفترة ذاتها، في حين أظهرت الدراسات أن الجدار الفاصل بين الجامع الكبير والجامع الصغير قد بني في فترة لاحقة، مما يشير إلى أن المدينة عندما هدمت لم يستطع أهلها بناء الجامع كاملا، وإنما تم بناء قسمٍ صغيرٍ للصلاة. والفرضية الثانية: أن الجامع الصغير كان مصلى للنساء ملحقاً بالجامع الكبير. ولكنني لا أرجح بأن هدم المدينة من قبل أهلها تحاشياً للغزو الفارسي قد طال الجامع كونه بيت الله وهو يتكفل بحماية بيته بل سيكون ملاذاً لمن يريد الاحتماء من الغازي. ولكن اعتقد أن العوامل الطبيعية هي التي هدمت المدينة كلها ولاسيما أن المنطقة تشهد بين الحين والآخر أعاصير وإن كانت هذه الفترات متباعدة قد تتجاوز الخمسين عام بين إعصار وآخر، ولكنها مألوفة هنا ويسميها السكان باللغة المحلية «حيمر» فمن المحتمل أن يكون الهدم بسب الإعصار، أو بسبب زلزال، وعلى أية حال فأن المرجح أن تكون كارثة طبيعية هي التي تسببت بدمار المدينة، لاسيما أن آثار المدينة كاملة تحمل تفسيراً مهماً لدمارها وهذا التفسير ينطلق من أن أبنية المدينة جميعها قد بنيت بالحجارة الصغيرة وهي اقل مقاومة لتأثيرات العوامل الطبيعية من الحجارة الكبيرة. أما فيما يتعلق

ببناء الجامع الصغير فقد يكون مرد ذلك لعدم قدرة الأهالي على بناء الجامع الكبير كما كان، وتجدر الإشارة إلى أن الجامع الصغير يشتمل على محراب صغير.

ولدى السؤال عن الأعمدة المنقوشة التي شاهدها مايلز، أجاب المدير نعم هناك أعمدة منقوشة، ولوحات عليها آيات من القرآن الكريم، ولكننا لم نعثر عليها بعد، عندما بدأنا العمل في عام 1996 لم نشاهد إلا كتلاً من الرمال وبدأنا الحفريات، والموقع كله ما يزال في إطار البحث واحتمال كبير أن يكون هناك شيء مما لاحظه مايلز مدفوناً تحت الرمال.

المقترحات التي يوصي بها الباحث:

1 . إنشاء مركز دراسات تاريخية يعنى بترجمة ونشر ما كتبه الرحالة عن عُمان، وكذلك تحقيق المخطوطات التي تتحدث عن عمان والتاريخ العربي والإسلامي.

2 . تنظيم رحلات سنوية تتبع مسار الرحالة تومس وثيسجر في عبور الربع الخالي ويعلن عنها عالميا، و تخصص الجهة المنظمة الجمال والخيام والمستلزمات لقاء رسوم يدفعها المشاركون، وتغطى إعلاميا، تشجيعاً للسياحة وللتعريف بالتراث العُماني.

3 . إجراء مسوح طبوغرافية لكافة مناطق السلطنة الأثرية، بغية وضع خطة شاملة للتنقيب الأثري في كافة المناطق الأثرية، وأن ترصد الميزانيات اللازمة لهذه الخطة لاسيما إذا علمنا أنها ستكون عوامل جذب سياحي كبير، وستسترجع هذه المواقع ما ينفق عليها بأضعاف مضاعفة.

4 . العمل مع منظمة اليونسكو والدول المعنية على استعادة الآثار العُمانية التي نقلت بصورة غير شرعية.

5 . العمل مع مؤسسات فنية متخصصة على إنتاج مسلسلات تلفزيونيه أو أفلام سينمائية تصور رحلات أهم الرحالة الذين مروا في عُمان مثل ابن بطوطة، مايلز، توماس، ثيسجر.

المصادر والمراجع

1–الآثار تؤدي إلى رمال الجزيرة العربية: تسارابوتينسيفا، ترجمة محمد محمد الشعيبي، دار الكاتب العربي، دمشق .1989

2–أحسن التقاسيم في معرفة الأقاليم: المقدسي، شمس الدين أبو عبد الله محمد بن أبي بكر المعروف بالبشاري:، طبعة ليدن،.1909

3–أدب الرحلة في التراث العربي: فؤاد قنديل، مكتبة الدار العربية للكتاب، القاهرة .2002

4–بلاد العرب القاصية، رحلات المستشرقين إلى بلاد العرب:، بيتر برينث ، ترجمة خالد أسعد عيسى و أحمد غسان سبانو، دار قتيبة، دمشق .1990

5–تاريخ الأدب الجغرافي العربي: اعناطيوس يوليانوفتش كراتشكوفسكي، ترجمة صلاح الدين عثمان هاشم، القسم الأول، الإدارة الثقافية في جامعة الدول العربية، القاهرة 1961.

6–تاريخ العرب قبل الإسلام: السيد عبد العزيز سالم، الإسكندرية 1973 .

7–تاريخ عُمان: ونـدل فيلـبس، وزارة التـراث القـومي والثقافـة، ط3، ترجمـة محمـد أمـين عبـد الله، مسقط، 1989.
8–تحفة الأعيان بسيرة أهل عُمان: الشيخ نور الدين عبدالله بن حميد السالمي ، ج1، ط2، ص8
9–تحفة النظار في غرائب الأمصار: ابن بطوطة، شرحه وكتب هوامشه طلال حرب، دار الكتب العلمية، بيروت بدون تاريخ.
10–جواسيس في بلاد العرب: روبين بيدول، ترجمة مصطفى كمال، مطابع البيان، دبي، بدون تاريخ.
11–الخليج بلدانه وقبائله: مايلز،س.ب، ترجمة محمد أمين عبد الله، وزارة التراث القومي والثقافة في سلطنة عُمان، مسقط، 1982.
12–صفة بلاد اليمن ومكة وبعض الحجاز:، ابن المجاور النيسابوري ،الطبعة الأولى، ليدن 1951
13–عُمان في التاريخ: مجموعة من المؤلفين، وزارة الإعلام في سلطنة عُمان ودار إميل للنشر المحدودة في لندن، 1995.
14–عُمان في العصور الإسلامية الأولى: عبد الرحمن العاني، بغداد، 1977.
15–عُمان في فجر الإسلام: سيدة إسماعيل كاشف، سلسلة تراثنا، عدد 1، ط3، وزارة التراث القومي والثقافة، 1994.
16–كتاب فتوح البلدان: البلاذري، نشره صلاح المنجد، القسم الأول، القاهرة 1956.
17–مخطوطة أنساب العرب: العوتبي، نقلاً عن فاروق عمر، الخليج العربي في العصور الإسلامية.
18–مدخل إلى أدب الرحلات في عُمان: هلال الحجري، مجلة نزوى، العدد 35، (ص10–21) يوليو 2003، مؤسسة عُمان للصحافة والنشر والإعلان.
19– The Periplus of The Erythraean Sea, translated by W.H.Schoff (New York 1912.

/ /

في المشترك بين الشعر والمثل
قراءة في المدونة التراثية والتنظيرية

د. فاطمة الوهيبي(*)

U———————————— u

ملخص:

يهدف هذا البحث إلى جمع الآراء والأقوال المبثوثة في المدونة التراثية التنظيرية، التي عكست وعياً بالمشترك بين المثل والشعر، والتي نصت نصاً واضحاً على ذلك. ويهدف البحث من وراء هذا الجمع والاستقصاء إلى الكشف أولاً عن هذا الوعي وعن تلك المحاولات التنظيرية، ومن ثم وضعها في سياق الكشف عن القواسم المشتركة التي استخلصتُ عدداً منها وصنفتها كما يلي: الضرورة، والشفوية، والسيرورة، والجانب الوظيفي، وجانب التخييل والمحاكاة، والجانب الإيقاعي.

وحيث إن هذا البحث جزء من كتاب تحت الإعداد، فإن ما سيخلص إليه من نتائج سيُستثمر في بقية أجزاء الكتاب للكشف عن بقية المحاور والعناصر المشتركة، وللكشف عما أسميه (أدبية المثل) التي ينبئ هذا البحث بفرضية عنها مؤداها أن الشعر كان يحاول أن يتشبه بالمثل، الأمر الذي يدل

(*) أستاذة جامعية في المملكة العربية السعودية.

على أسبقية المثل وأهميته. وذلك ما سيدعوني لاحقاً . في أحد فصول الكتاب . إلى الكشف عن هذا الدور للمثل، مما أحسب أنه سيؤدي بنا إلى إعادة النظر في النظرية الأجناسية العربية من جديد.

من التقاليد المنهجية المحمودة أن يبدأ الباحث بتحديد منطلقاته، وتعريف مصطلحاته التي يستند إليها. ولعله لذلك يُتوقع مني أن أحدد . بدءاً. هذين المصطلحين اللذين يحتلان العنوان ويحتلان ميدان الدراسة، وهما الشعر والمثل. على أن هذا لن يحدث، على الأقل في هذه المرحلة من البحث. والسبب أن البحث يتعلق فقط بقراءة المدونة التراثية في إطار نصوصها التنظيرية التي تقارن وتشير إلى الروافد المشتركة بين الشعر والمثل. فالتحديد . إن وُجد . إنما ينطلق من المدونة، وليس من منطلق الباحثة ورؤيتها الخاصة.

وعلى هذا فإنه يبدو من المهم الوقوف قليلاً عند مفهوم الشعر ومفهوم المثل كما تنقله النصوص التنظيرية.

ولأبدأ بالشعر:

لو حاول أحدنا أن يستحضر تعريفه للشعر لضرب كلٌ منا في واد. والقدماء هم أيضاً ضربوا في معظم أودية هذا المتأبي الحرون. والناظر فيما تركوه من محاولات تعريفية وتنظيرية له يجعلني أجد محاولة استخلاص تعريف أو مفهوم له في مثل هذه الوقفة السريعة مجازفة كبيرة؛ لأننا نقف على مسافة عظيمة وهائلة من ركام المحاولات والجهود. ولكن سأحاول أن أنضّد أهم وأبرز ما قيل في هذا المجال. فالشعر لديهم نمط خاص من التعبير يقوم على التخييل والمحاكاة مع الإيقاع والتناسب والاقتصاد في التعبير لإيقاع التأثير والالتذاذ في النفس.

ولكن في المقابل لو سألت القارئ أن يستحضر مفهوماً للمثل لربما تسارع إلى الذهن لدى الكثيرين أنه العبارة الفنية السائرة الموجزة، التي تصاغ لتصور موقفاً أو حادثة تستخلص منها خبرة إنسانية تصلح لاستعادتها في حالة مشابهة لها أو حالة تحمل بعض تفصيلات الموقف الأول. هذا هو الشائع المتداول لمفهوم المثل. ولكن أهذا هو المثل؟ وماذا لدى القدماء عنه؟

إذا كنت قلت إننا نقف الآن على بعد مسافة هائلة تغطّى بمحاولات كثيرة متنوعة ومتكاملة لتعريف الشعر فإننا في المقابل نقف على مسافة ضامرة إزاء القسم الآخر: المثل. فالجهود التنظيرية المبذولة في هذا الجانب تغدو مثل قطرات قليلة إذا ما قُورنت ببحر المبذول في سبيل الشعر. ثم إنه حتى في هذا القليل المبذول ثمة ذبذبة واختلاط، وفيه من التواتر أكثر مما فيه من التكامل إلا في بعض اللمحات واللمعات التي سأشير إليها فيما سيأتي عند الحديث عن الروافد المشتركة.

ومع أنني لست بصدد التعرض للنصوص التي عرّفت المثل . فهذا ليس موضعه؛ لأن هذا البحث معنيّ بنصوص الروافد المشتركة . إلا أنه يبدو من المهم إعطاء موجز عن تلك التعريفات. لقد كنت

فرغت في بحث سابق[1] من الإضاءة على موضع المثل ومكانه في النصوص التنظيرية، وذلك في إطار اجتهادات العرب في النظرية الأدبية بصفة عامة. وقد اتضح أنهم حددوا للمثل شروطاً وتناقلوها. وهي أنه يجب أن يجتمع في المثل إيجاز اللفظ وإصابة المعنى وحسن التشبيه وجودة الكناية، مؤكدين كذلك على شرط السيرورة والشيوع، وملمحين إلى الجانب النفعي التعليمي في المثل[2].

وسأحاول أن أضيء على خط سير مفهوم المثل ـ كما بدا لي ـ من متابعته في المدونة التراثية، وسأوزع الحديث عنه كما تناولته ثلاث فئات، حيث يبدو المثل عندها واحداً من اثنين: إما المثل الجاهز الموجز كما هو مشهور ومتداول، وإما هو المثل القياسي، أو ذلك الضرب من التمثيل الذي يُضرب للاستدلال. وسأبدأ بالفئة الأولى:

أ ـ فئة اللغويين:

وهنا ما دمت أتحدث عن التعريف في نص المدونة التراثية أود التأكيد على هذه السمة، وهي الندرة والتواتر. فتلك النصوص التي نشأت مع التأليف وجمع الأمثال بدأت مع فئة اللغويين؛ حيث جاء التعريف انطلاقاً من المجاميع ذاتها. وهذا يعني أن جاهزية الأمثال ومثولها متناقلة في الذاكرة، وعلى الألسنة، وفي ثقافة الرواة، أملت الرؤية أو المرتكز النظري للتعريف استناداً إلى الاشتغال اللغوي لدى هؤلاء فجاءت التعريفات تنص على أن المثل هو من الشبيه والنظير وأن المثل هو التشبيه.

يقول المبرد: «المثل مأخوذ من المثال وهو: قول سائر يُشبَّه به حال الثاني بالأول. والأصل فيه التشبيه، فقولهم: مثل بين يديه إذا انتصب معناه أشبه الصورة المنتصبة. وفلان أمثل من فلان أي أشبه بما له من الفضل. والمثالُ القصاص، لتشبيه حال المقتصِّ منه بحال الأول، فحقيقة المثل ما جُعل كالعلم للتشبيه بحال الأول»[3]. ويقول ابن السكيت: «المثل لفظ يخالفُ لفظ المضروب له، ويوافقُ معناهُ معنى ذلك اللفظ، شبّهوه بالمثل الذي يعْمل عليه غيره.»[4].

ويتواتر اللغويون وجمّاع الأمثال وغيرهم على هذا الأصل اللغوي لكلمة مثل[5]، مستندين في رؤيتهم تلك إلى المادة المجموعة التي تضم تلك الأمثال التي تتطابق وتتفق مع المفهوم الشائع السابق ذكره. فالناظر في محاولات التعريف في تلك المجاميع المبكرة لن يجد فيها إلا ذلك المفهوم؛ بمعنى أننا لن نجد فيها ما يمكن أن نسميه المثل الخرافي، أو المثل (أو التمثيل) القياسي.

---

(1) نقد النثر في القرنين الرابع والخامس الهجريين، فاطمة الوهيبي (الرياض دار العلوم، ط1، سنة 1411هـ ـ 1991)، ص209ـ216.

(2) المصدر السابق ص209ـ216.

(3) مجمع الأمثال الميداني، تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد (مكتبة السنة المحمدية 1374هـ/1955م) ج1/5.

(4) المصدر السابق، ج1/6.

(5) ينظر مثلاً ما أورده الميداني من أقوال في مجمع الأمثال ج1/5، 6، والزركشي في كتابه البرهان في علوم القرآن، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم (القاهرة، البابي الحلبي ط. الأول 1376هـ/ 1957م) ج1/488ـ491.

ب ـ خدام النص الديني:

ولكن من جهة أخرى، وفي الوقت نفسه، ومن مرتكز قريب من المرتكز اللغوي السابق ولكن مع بعض الاختلاف، عملت فئة أخرى جندت نفسها لخدمة القرآن والسنة النبوية؛ حيث قامت بمحاولات كثيرة لجمع الأمثال العربية القديمة التي عُني بها اللغويون. ويرى المدقق في مقدمات الجمّاع لها وفي بعض إشاراتهم أنهم يستندون إلى مفهوم للمثل رديف في معظم الأحيان للتمثيل أو المماثلة في المصطلح البلاغي.

وفيها يبدو أن المثل عندهم هو المثل القياسي. وفي إشاراتهم ما يدل على أنهم يدركون هذا الاختلاف، لكنهم لم ينصوا على هذا التنويع المثلي. يقول الرامهرمزي في مقدمة كتاب أمثال الحديث: «هذا ذكر الأمثال المروية عن النبي . ﷺ . وهي على خلاف ما رويناه من كلامه المشاكل للأمثال المذكورة عن متقدمي العرب، فإن تلك مواقع الإفهام باللفظ الموجز المجمل، وهذا بيان وشرح وتمثيل يوافق أمثال التنزيل التي وعد الله . y . بها وأوعد...»[1].

والمثل عندهم هو ضرب من القياس والاستدلال. يقول الترمذي مشيراً إلى أهمية الاستدلال والقياس في المثل، ومكرراً ذلك أثناء كتابه حيث يقول: «والتمثيل أن تصف شيئاً غاب عنك فتمثل له في الشاهد ليقف على ما يُؤدي معنى الغائب»[2].

ويقول: «فإذا ضربت لها الأمثال [يعني النفس] صار ذلك الأمر لها بذلك المَثَل كالمعاينة، كالذي ينظر في المرآة فيبصر فيها وجهه، ويبصر بها من خلفه، لأن ذلك المثل قد عاينه ببصر الرأس، فإذا عاين هذا أدرك ذلك الذي غاب عنه بهذا؛ فسكنت النفس، وانقادت للقلب، واستقرت تحت القلب في معدنها.»[3]

ومن يقرأ كتاب الترمذي يراه يؤكد على أهمية إدراك ما هو غائب عن طريق المثل، عن طريق الاستدلال والشاهد، يقول: «والأمثال نموذجات الحكمة لما غاب عن الأسماع والأبصار لتهدي النفوس بما أدركت عياناً. فمن تدبير الله لعباده أن ضرب لهم الأمثال من أنفسهم لحاجتهم إليها ليعقلوها بها، فيدركوا ما غاب عن أبصارهم وأسماعهم الظاهرة، فمن عقل الأمثال سماه الله تعالى في كتابه عالماً، لقوله تعالى: ﴿وَتِلْكَ الأَمْثَالُ نَضْرِبُهَا لِلنَّاسِ وَمَا يَعْقِلُهَا إِلاَّ الْعَالِمُونَ﴾.[4]

---

(1) كتاب أمثال الحديث، الرامهرمزي، أبو الحسن بن عبد الرحمن، علق عليه أحمد تمام (بيروت مؤسسة الكتب الثقافية 1409هـ/ 1988) ص8.

(2) الأمثال في الكتاب والسنة، الترمذي، تحقيق علي محمد البحاوي. (القاهرة دار نهضة مصر الفجالة. [1395-1975]) ص62.

(3) المصدر السابق ص4.

(4) المصدر السابق ص2.

ولا يخفى هنا أن استغلال التمثيل أو الأمثال . كما يقول . لاستحضار اليقين حول الغائب، لتهتدي النفوس، إنما يصدر عن نزعة دينية متصوفة عند الترمذي تجعله يحوّل المثل إلى أداة للمعاينة اليقينية لإدراك حقيقة الله ولإدراك المعقولات عن طريق الاستدلال بالشواهد المحسوسة. وذلك يتسق مع النص الصريح، الذي سنراه فيما بعد، على أن التمثيل يقوم على تقريب المعقول أو المعنوي في صورة المحسوس.

وهو ما سيتواتره من بعده أولئك الذين جمعوا أمثال القرآن أو أمثال الحديث وهي على كل حال فكرة تنوقلت لدى البلاغيين والنقاد أيضاً.

يقول الزمخشري: «ولضرب العرب الأمثال، واستحضار العلماء المثل والنظائر، شأن ليس بالخفي في إبراز خبيات المعاني، ورفع الأستار عن الحقائق، حتى تريك المتخيل في صورة المحقق، والمتوهم في معرض المتيقن، والغائب كأنه شاهد»[1].

ويؤكد ذلك أيضاً ابن القيم في كتابه الأمثال في القرآن الكريم قائلاً: «يقول شيخنا . رحمه الله . وقع في القرآن أمثال، وإن أمثال القرآن لا يعقلها إلا العالمون، وإنها تشبيه شيء بشيء في حكمه، وتقريب المعقول من المحسوس، أو أحد المحسوسين من الآخر، واعتبار أحدهما بالآخر...»[2].

كما يبين ذلك ويوضحه ويشرحه الزركشي قائلاً: «إن الحكم والأمثال تصور المعاني تَصَور الأشخاص فإن الأشخاص والأعيان أثبت في الأذهان لاستعانة الذهن فيها بالحواس، بخلاف المعاني المعقولة فإنها مجردة عن الحس ولذلك دقّت...»[3].

وهذه نصوص تشير كلها إلى تحول المثل إلى ضرب من الأقيسة والاستدلالات، وذلك تحركه النزعة الدينية من جهة، وتغليب الناحية النفعية، وهيمنة العقل والمنطق من جهة أخرى.

ج ـ عند بعض البلاغيين والنقاد المتأثرين بالمنطق وعلم الكلام:

يبدو أن جمع الأمثال القرآنية والنبوية تحت مسمى الأمثال كان سبباً في لفت نظر بعض الدارسين وصرفهم لدرس هذا الجانب الذي سموه أمثالاً. فبيئة المتكلمين وبعض المتأثرين بالمنطق من البلاغيين والنقاد عند التعرض لتعريف المثل أو التمثيل أكدت هذا الخلط من جهة، وزادت فكرة التنوع المثلي

(1) الكشاف، الزمخشري، أبو القاسم جار الله، تحقيق محمد صادق قمحاوي (القاهرة مطبعة البابي الحلبي 1392هـ) ح195/1.

(2) الأمثال في القرآن الكريم، ابن قيم الجوزية، تحقيق سعيد الخطيب (بيروت دار المعرفة ط. الثانية 1403هـ /1983) ص174.173.

(3) البرهان في علوم القرآن الكريم، الزركشي ح488/1.

توكيداً، وإن لم تضف إلى تحديد هذا التنوع نصاً صريحاً، ولكنها أكدت في معظمها هيمنة المنطق والاستدلال العقلي.

فقدامة بن جعفر وابن وهب وابن خلف وعبد القاهر الجرجاني والقرطاجني[1]، كل هؤلاء يتحولون به إلى ضرب من القياس، وكل قياس يحتاج إلى مقدمات هي تلك التي يُحال إليها في العبارة الماثلة. ومن هنا فالمثل مقترن بالحجة والاستدلال والشاهد.

وكل هذا يذكر بقوة بالمرجعية الأرسطية، فمعروف أن المثل عند أرسطو من الأدلة الخطابية. فثمة اتكاء أيضاً على جانب العبرة والحض والحث في غاية المثل جعلتهم يستعملونه بوصفه دليلاً وشاهداً مثلما فعل أرسطو حيث يقول: «الأمثلة مناسبة جداً للخطابة المشورية بينما الضمائر مناسبة جداً للخطابة القضائية. والأولى تتعلق بالمستقبل، ولهذا فإن أمثلتها ينبغي أن تؤخذ من الماضي. والثانية تتعلق بمسألة حدوث أو عدم حدوث الوقائع، ولهذا تكون الحجج البرهانية والضرورية فيها أنسب، لأن الماضي ينطوي على نوع من الضرورة...»[2].

ولأن الخطابة المشورية هي عند أرسطو إما حض أو نهي، نلاحظ العلاقة الغائرة بين العبرة والاعتبار في المثل، وبين ما يقوله أرسطو هنا عن المستقبل والماضي.

ولن أقف طويلاً عند تعريفات المثل عند هذه الفئات الثلاث، فذاك موضوع يطول، وهو يمثل الفصول الأولى من دراسة أرجو أن تتكامل وتنتهي قريباً. وما أردت أن أشير إليه قبل الحديث عن الروافد المشتركة كما تنقلها النصوص هو: التنبيه إلى هذا التوتر والتواتر والتذبذب والاضطراب في تعريف المثل أو في مفهومه في معظم النصوص التي سعت للتعريف والتحديد.

وقصارى القول هنا هو أن تعريف المثل كان ومازال يحتاج إلى دقة وضبط. فقد بدا أنه في طور نشأته الأولى كان مرتبطاً بالعبارة القصيرة الموجزة السائرة، التي تصور حدثاً أو تجربة ويمكن التمثل به في حال مشابهة. ولكن في مرحلة لاحقة اختلط المثل بالفن البلاغي (التمثيل) أو بالمثل القياسي[3]،

---

(1) ينظر على التوالي: نقد الشعر، قدامة بن جعفر، تحقيق س. أ. بونيباكر (ليدن مطبعة بريل 1956م)، ص91.90، البرهان في وجوه البيان، ابن وهب، تحقيق د. حفني محمد شرف (القاهرة مطبعة الرسالة [1389هـ/ 1969م]) ص67، 68، 117، مواد البيان، ابن خلف، تحقيق د. حسين عبد اللطيف (طرابلس منشورات جامعة الفاتح 1982م) ص245، حيث يعرف المثل بالتشبيه، ثم ينظر حديثه عن الاستدلال في التشبيه ص185.184، ينظر مثلاً دلائل الإعجاز، عبد القاهر الجرجاني، تحقيق محمود شاكر (القاهرة مكتبة الخانجي [1404هـ/ 1984م]) ص65، 71-73، وأسرار البلاغة، عبد القاهر الجرجاني، تحقيق هـ. ريتر (بيروت، دار المسيرة ط الثالثة سنة 1403هـ /1983م) ص208، 218 ← 225 وما حوله، منهاج البلغاء وسراج الأدباء، القرطاجني، تحقيق محمد الحبيب بن الخوجة (بيروت دار الغرب الإسلامي. ط. الثانية 1981م)، ص66.

(2) كتاب الخطابة لأرسطو، ترجمة د. عبد الرحمن بدوي (بغداد دار الشؤون الثقافية ط. الثانية 1986م) ص248.

(3) ينظر مثلاً كتاب الأمثال في النثر العربي القديم د. عبد المجيد عابدين (القاهرة، دار مصر للطباعة ط. الأولى 1956م) ص158.

وهو امتزاج ظهر عند عدد من المنظرين مثل: قدامة، وابن وهب، وابن خلف، والجرجاني، وغيرهم، حتى شكا السجلماسي في مرحلة متأخرة من تاريخنا النقدي والبلاغي من هذا الخلط في كتابه (المنزع البديع)[1].

وهذا ما يجعلني أدعو إلى النظر إلى مجموع ما يمكن فهمه من هذه المدونة التنظيرية نظرة عامة شاملة. والذي اتضح لي أننا إزاء تأمل للمثل في حالين: الأولى: حُالُه متحققاً ماثلاً، بالفعل. وهو ما أسميه . بمصطلح المناطقة . المثل بالفعل؛ وهذا يعني الأمثال المتناقلة الموجودة، وتعني المثل كما يتبادر إلى الأذهان في مفهومه العام الشائع. أما الثانية: فهي الأمثال الموجودة بالقوة، وهي . كما يتراءى لي من النصوص . إمكانية فنية بلاغية، فالمثل بالقوة هو التمثيل، النوعي البلاغي المعروف، فقد ظهر المثل مرادفاً وملازماً لمصطلح التمثيل أو المماثلة عند معظم الدارسين وعلى رأسهم الجرجاني.

تجليات الروافد المشتركة:

المتأمل في المدونات التراثية يلحظ بسهولة أنه كان للأمثال مكانة عظيمة، وأنها كانت تقف في اهتمام الناس موازية للأشعار، إن لم تفقها. يقول ابن عبد ربه: «الأمثال هي وشم الكلام وجوهر اللفظ وحلي المعاني والتي تخيرتها العرب وقدمتها العجم، ونطق بها كل زمان وعلى كل لسان؛ فهي أبقى من الشعر، وأشرف من الخطابة، لم يَسِرْ شيء مسيرها ولا عم عمومها حتى قيل: أَسْيَرُ مِن مَثَل»[2].

ولمكانة المثل الاجتماعية والفنية أيضاً جعله بعضهم نوعاً قائماً برأسه في شجرة الأنواع الأدبية. فقد عده أبو سليمان السجستاني حينما عددّ أنواع البلاغات . بلاغة متفردة قائمة بذاتها حيث قال: «البلاغة ضروب، فمنها بلاغة التأويل... أما بلاغة المثل فأن يكون اللفظ مقتضباً، والحذف محتملاً، والصورة محفوظة، والمرمى لطيفاً، والتلويح كافياً، والإشارة مغنية، والعبارة سائرة»[3].

بل لقد عده الميداني في أعلى مدرج في سلم الأدبية العربية حيث يقول: «فإن المعلوم أن الأدب سلم إلى معرفة العلوم، به يتوصل إلى الوقوف عليها، ومنه يتوقع الوصول إليها، غير أن له مسالك ومدارج، ولتحصيله مراقي ومعارج...، وإن أعلى تلك المراقي وأقصاها، وأوعر تيك المسالك وأعصاها، هذه الأمثال التي هي لُمَاضات حَرَشة الضباب، ونُفاثات حلبة اللقاح وحملة العلاب من كل مرتضع دَرّ الفصاحة يافعاً ووليداً، مرتكض في حجرة الذلاقة توأماً ووحيداً...، فنطق بما يُسرُ المعبِّر عنها حبواً في ارتقاء، والمشير إليها يمشي في خَمَر، ويدب في ضراء. ولهذا السبب خفي أثرها، وظهر أقلها، وبطن

(1) المنزع البديع، السجلماسي، تحقيق علال الغازي (المغرب، مكتبة المعارف ط. الأولى 1404هـ/ 1980م) ص249.

(2) العقد الفريد، ابن عبد ربه، تحقيق محمد سعيد العريان. (القاهرة، دار الفكر 1359هـ/ 1940م) ج3 ص2.

(3) الإمتاع والمؤانسة، التوحيدي، تحقيق أحمد أمين وأحمد الزين (القاهرة، لجنة التأليف والنشر 1953م) ج140/2.

أكثرها. ومن حام حول حماها، ورام قطف جناها علم أن دون الوصول إليها خرط القتاد، وأن لا وقوف عليها إلا للكامل العتاد»[1].

والذي يلحظه المتأمل في العبارات التي تساق عن الأمثال أنها غالباً ما تكون مقرونة بالشعر، وكأنما ثمة اتكاء على مفهوم غائر يشير إلى التقاء الاثنين معاً. وكثيراً ما ترددت عبارات من قبيل: حسبك أن تروي الشعر والمثل أو الشاهد والمثل.

وقبل مناقشة تفصيلات تلك الروافد يمكن الإلماح إلى مسألة التداخل بالتوقف عند نص المرزوقي في مقدمة شرحه لديوان الحماسة، تلك التي يتحدث فيها عن عمود الشعر. وعمود الشعر عنده يأتي ضمن رؤيته بأن نظام البلاغة . كما نص على ذلك في مطلع المقدمة . يستوي فيه المنظوم والمنثور. يقول متحدثاً عن عمود الشعر عند العرب: «إنهم كانوا يحاولون شرف المعنى وصحته، وجزالة اللفظ واستقامته والإصابة في الوصف. ومن اجتماع هذه الأسباب الثلاثة كثرت سوائر الأمثال وشوارد الأبيات . والمقاربة في التشبيه والتحام أجزاء النظم والتئامها على تخير من لذيذ الوزن ومناسبة المستعار منه للمستعار له ومشاكلة اللفظ للمعنى، وشدة اقتضائهما للقافية حتى لا منافرة بينهما، فهذه سبعة أبواب هي عمود الشعر ولكل باب منها معيار»[2].

فالمرزوقي . كما نرى . ينص نصاً صريحاً على هذا التداخل حيث العلائق مشتبكة بين الشعر والمثل؛ فالأمثال داخلة في عمود الشعر، أو على الأقل جزء من تقنيتها، ولذلك يعود بعد كلامه السابق بقليل ليقول: «وقد قيل: أقسام الشعر ثلاثة: مثل سائر وتشبيه نادر واستعارة قريبة»[3].

وهذه إشارة إلى نوع من اشتباك العلائق بين الاثنين واستعارة التقنية المثلية في الشعر. وتأتي إشارة المرزوقي ضمن إشارات تتناثر في كتب التراث تنص على هذا. فمثلاً ابن رشيق يقول: «المثل السائر في كلام العرب كثير نظماً ونثراً وأفضله أوجزه وأحكمه أصدقه...»[4]. ويقول ابن خلف: «والأمثال تقع في النثر والنظم»[5].

ومع ما يستخلص من هذه الأقوال من اختلاط وتذبذب في تعريف المثل ومفهومه لديهم يتضح أنها تحتمل نظرة تتكئ . كما سنرى . على مرتكز نظري غير مصرح به، ولكنه يلوح من وراء عبارة بعض

---

(1) مجمع الأمثال ح1 ص2، اللقاح: مع لقحة وهن ذوات الألبان من النوق، والعلاب جمع عُلْبةٌ وهو القدح الضخم من جلود الإبل أو من الخشب وقيل العلاب جفان تحلب فيها الناقة.

(2) مقدمة شرح ديوان الحماسة، المرزوقي، نشره أحمد أمين، عبد السلام هارون (القاهرة، لجنة التأليف والترجمة والنشر، ط. الأولى 1371هـ/1951م) ح1 ص9.

(3) المصدر السابق ح1 ص10.

(4) العمدة، ابن رشيق، تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد (بيروت، دار الجيل ط. الرابعة 1972م) ص195.

(5) مواد البيان ص245-24.

نصوص المدونة التراثية، وهو أن المثل إمكانية بلاغية فنية تظهر هنا وهناك في الشعر والنثر، ومن كونها إمكانية بلاغية يأتي هذا التعالق.

أما النصوص التي تشير إلى هذا التعالق وإلى وجوه الروافد المشتركة بين الشعر والمثل فمتعددة. وقد صنفتها ووزعتها على هذه المحاور: الضرورة، والشفوية، والسيرورة، والجانب الوظيفي، وانب التخيير والمحاكاة، والجانب الإيقاعي.

الضرورة:

يؤكد عدد من النصوص أنه يجوز في المثل ما يجوز في الشعر، ويُسمَح لمنتج المثل ما يسمح للشاعر من باب الضرورات. يقول المبرد: «والأمثال يستجاز فيها ما يستجاز في الشعر لكثرة الاستعمال لها»[(1)].

ويقول المرزوقي: «المثل جملة من القول مقتضبة من أصلها، أو مرسلة بذاتها، تتسم بالقبول، وتشهر بالتداول، فتنتقل عما وردت فيه إلى كل ما يصح قصده بها من غير تغيير يلحقها في لفظها وعما يوجبه الظاهر إلى أشباهه من المعاني، فلذلك تضرب وإن جهلت أسبابها التي خرجت عليها، واستجيز من الحذف ومضارع ضرورات الشعر فيها ما لا يستجاز في سائر الكلام»[(2)].

ويتواتر هذا الرأي عددٌ من اللغويين والنحاة، فابن جني ينقل عن أبي علي الفارسي قوله: «وعلى أن هذا جاء مثله في المثل وهو قولهم: افتد مَخْنُوقُ، وأصْبح ليلُ، وأطرق كرا، يريد يا مخنوق ويا ليل، ويا كروان. وعلى أن الأمثال عندنا إن كانت منثورة فإنها تجري في تحمل الضرورة لها مجرى المنظوم في ذلك. قال أبو علي: لأن الغرض في الأمثال إنما هو التسيير كما أن الشعر كذلك، فجرى المثل مجرى الشعر في تجوز الضرورة فيه»[(3)].

وليس المهم هنا أن هذه النصوص تشير إلى أن الضرورة جواز مرور للشعر والمثل يعطيهما سمة تميزٍ خاصة فحسب، ولكن المهم أيضاً أنها تشير إلى إدراكهم أن ثمة فرقاً يجب أن يراعى بين اللغة في مستواها العادي العاري من الفنية، وبين المستوى الفني الأدبي للغة الذي يقوم على المغايرة والانحراف عن المستوى العادي. ففي هذا التسامح ما يشير إلى إدراكهم الصعوبات التي يعانيها المبدع مع قيود صنعته الفنية.

---

(1) المقتضب، المبرد، تحقيق محمد عبد الخالق عضيمة (القاهرة، المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية، 1385-1388) ج4/ ص261.

(2) المزهر، السيوطي، تحقيق محمد أحمد جاد المولى ومحمد أبو الفضل إبراهيم وعلي البحاوي (القاهرة، البابي الحلبي د. ت)ج1/ 487،486.

(3) المحتسب، ابن جني، تحقيق د. عبد الفتاح إسماعيل شلبي (دار سزكين للطباعة والنشر، ط. الثانية 1406هـ) ج70/2.

ولكن سماحهم للشعر والمثل ببعض التجاوزات من باب الضرورات يثير تساؤلاً عن بقية الأنواع الأدبية: ألم تكن أدباً عندهم؟ هذا سؤال من المهم طرحه في هذا السياق. وأظن أن محاولة الإجابة . مع سكوت المصادر . تَقَوّلٌ على المرتكزات والأسس النظرية التي انطلق منها أولئك، ولكن يبدو لي أنه من المؤكد أن باب الضرورات فتح بعد التأمل في طبيعة النوع الأدبي وما يفرضه على صاحبه من التزامات وقيود. فقد صرحت معظم النصوص أن الضرورة الشعرية إنما يُجابى بها الشاعر بحكم قيد الوزن والقافية، لكن ما بال المدونة سكتت أمام الضرورة لمنتج المثل؟ أي قيد يقيد صاحب المثل حتى يراعى قيده مثل قيد الشاعر؟

إنني . إذ سكتت كل النصوص التي جمعتها عن التصريح بها القيد . أتساءل: ترى أين يقع القيد؟ أفي عملية الصياغة التعبيرية للمثل؟ أيقع في الدائرة الضيقة التي يحجر فيها صاحب المثل لينقل الموقف والحادثة أو التجربة مكثفة مختزلة في أوجز عبارة؟ أم يقع في المعاناة التعبيرية لاقتناص التشبيه أو الصورة؟ أم يقع في شيء خارج العملية الإبداعية أصلاً؟.

ولأنني لا أركن إلى احتمال واحد مقنع أو مقبول من تلك الاحتمالات لموقع القيد أجدني أميل إلى أخذ طبيعة المثل مجتمعة بعين الاعتبار. تلك الطبيعة التي تتواشج فيها ضغوط الموقف الخارجي الذي يحكم في لحظة سريعة إنتاج النص المثلي فيتحكم في صياغته سياقُ الموقف، والسياقُ اللغوي الذي ينشأ فيه مع القدرات الإبداعية لمنتجه نفسه.

ولعلهم راعوا ظروف القول المثلي في مسألة الضرورة، فرأوا أنه إذا ما أنتج صاحب المثل عبارته الفنية على الشروط التي نصوا عليها لإبداع المثل فإنه يغتفر له ما قد يسوقه إليه ضيق العبارة وإيجازها إذا ما أصاب التشبيه، وأحسن وأجاد اقتناص التمثيل ليطير المثل، حتى لو كان في صياغته مخالفة للنظام اللغوي، ففتحوا باب الضرورة مراعاة لظروف القول المثلي من جهة، وليخدم النظرية النحوية واللغوية من ناحية ثانية. أوليست الأمثال مادة خصبة للاستشهاد واستنباط قوانين اللغة أيضاً مع ما فيها من انحرافات؟

يقول الأصبهاني في مقدمة كتابه (الدرة الفاخرة) . وهو الذي خصصه للأمثال التي على صيغة «هو أفعل من كذا» ـ مدافعاً عن شواذ هذه الصيغة وانحرافاتها: «وإنما قدمتُ ما حكيته من قياس النحويين ومجاز اللغويين لئلا يطعن طاعنٌ بقياس النحو على مثال مَثَل شذَّ عن قياسهم، ولتقوى مُنَّةٌ[1] المتسعين في مجاز اللغة، والمسامحين للعرب فيما تكلموا به على الجِبلَّة»[2].

---

(1) المنة: القوة وخصها بعضهم بقوة القلب.

(2) الدرة الفاخرة في الأمثال السائرة، الأصفهاني، تحقيق عبد المجيد قطامش (القاهرة، دار المعارف ط. الثانية [1976]) ج1/59.

وبعدُ أهذا هو ما وراء التسامح والتغاضي وفتح باب الضرورات؟ لقد قالوا ـ ضمن ما قالوا ـ إن هذا الباب فُتح من أجل أن الغرضَ من كليهما التسييرُ كما جاء في نص كلام الفارسي. وما دام هذا هو الغرض فلن يحدُّوا ـ إذاً ـ من انطلاقها بتطبيق كل ضوابط اللغة، لا بأس من غض الطرف، ولا بأس من أن يطلق عقال الإبداع حتى يسير ـ بحسب عبارتهم ـ إلى آخر غايته.

هذا ما يُفهم من ظاهر النص: لكن هل كان المثل ينتظر تقنين اللغويين والنحاة وسماحهم أو عدم سماحهم؟ لا أظن ذلك، بل إني أرى أن باب الضرورة الذي فتح أمام المثل كان إجبارياً، فقد فرض المثل نفسه كما هو وبما فيه من مخالفات لنظام اللغة، وسار وطار دون أن ينتظر رأي أحد أو تقنين مُنظّر. ولم يكن أمام المنظرين، وهم يجمعون مادة اللغة ويعمدون لتنضيد نظرية اللغة والنحو، إلا أن يقبلوا بشواهده ويفتحوا أمامه الباب. فدوران المثل بين الناس وقبولهم إياه مقياس فرض نفسه مع قوة المثل التعبيرية، تلك التي جعلته لا يُقبَل بما فيه من انحرافات فحسب، بل يُعْتدّ به بوصفه شاهداً، ومنه فتْح البابُ مُشرعاً لكل الإمكانيات المثلية المقبلة لتسير حاملة جواز الضرورة، ذلك الجواز الذي يحمل الشعر مثيلَه تماماً.

نحن نعلم أن شعرنا العربي كان ينشد ويلقى، وكان يُتناقل ويروى مشافهة. وسمة الشفاهية التي ارتبطت بالشعر وثيقة الصلة أيضاً بالأمثال. فأصل نشأة المثل وطبيعة تداوله تشير إلى هذه السمة الشفوية، بل إن بعض نصوص التنظير للمثل ـ كما مر ـ كانت تنص على هذه السمة؛ سمة السيرورة والتداول، وهو بالضرورة تداول شفهي.

ومن أجل هذه السمة نصّ نصاً صريحاً بعضُ المنظرين للأمثال بأنها تنقَل كما هي بحكايتها، أي كما حكيت دون تبديل، ويعتد بنصها دون تغيير، يقول العسكري: «ويقولون: الأمثال تحكى؛ يعنون بذلك أنها تضرب على ما جاءت عن العرب، ولا تغير صيغتها فنقول للرجل: (الصيفَ ضيعتِ اللبن) فتكسر التاء لأنها حكاية».[1].

ويقول ابن خلف في مواد البيان «الأمثال كلها حكايات لا تغير»[2].

وربما من هنا، من طابعها الشفهي، جاء تقاطعها مع الشعر في سمة أخرى هي الانحراف في بعض الأحيان عن بعض ضوابط اللغة وقوانينها، وهي المغايرة التي غُض الطرف عنها، وقنن لها تحت باب الضرورات الذي تحدثت عنه قبل قليل.

وأرى أن هذا التقاطع الذي يلتقي عنده الشعر والمثل ـ أعني الشفهية ـ أرى أنه أعلق وألصق بالمثل منه بالشعر. فالمثل ارتبط غالباً بالثقافة الجماهيرية أو القاعدة العريضة من المجتمع، حتى إن بعض

---

(1) جمهرة الأمثال، أبو هلال العسكري، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم وعبد المجيد قطامش (القاهرة المؤسسة العربية الحديثة ط. الأولى 1384هـ/1964م) ج7/1.

(2) مواد البيان ص245.

الباحثين يستبدلون تسمية الأمثال العربية بالأمثال الشعبية القديمة ويرون أنها تمثل الوجدان الجمعي الشعبي وإن صيغت بالفصحى.

السيرورة:

شرط السيرورة الذي نص عليه معظم المنظرين للمثل متواتر قديم. ويبدو أنه موجود لدى معظم الأمم؛ فقد نص أرسطو على شرط الشيوع في الأمثال[1]. ولكن يبدو أن السيرورة لم يختص بها المثل وحده؛ فقد مر بنا . فيما مضى . النص الصريح على أن الغرض من الشعر والأمثال هو التسيير، وكثيراً ما تزامل الإثنان في هذه الرحلة. يقول العسكري في سياق المفاضلة بين الشعر والنثر: «ومما يفضُل به غيرَه أيضاً طول بقائه على أفواه الرواة وامتدادُ الزمان الطويل به، وذلك لارتباط بعض أجزائه ببعض. وهذه خاصيته في كل لغة، وعند كل أمة.. وطولُ مُدة الشيء من أشرف فضائله. ومما يفضل به غيره من الكلام، استفاضتُه في الناس وبعد سيره في الآفاق، وليس شيءٌ أسيرَ من الشعر الجيد، وهو في ذلك نظيرُ الأمثال، وقد قيل: لاشيء أسبق إلى الأسماع وأوقع في القلوب وأبقى على الليالي والأيام من مثله سائر، وشعر نادر»[2].

والعسكري لا يبتعد أبداً في حديثه السابق عن الحلم القصي للشعراء والمبدعين. فمن أحلام الشاعر القصية أن يسير شعره، وينتشر، ويلج إلى وجدان الناس، فيصير جزءاً من خطرات نفوسهم وخواطرهم. وربما من هنا كان الشعر يحاول أن يستغل التقنية المثلية ليشيع وينتقل ويشتهر، حتى لقد يصبح حلماً من أحلام الشاعر أن توصف أبياته بأنها أسير من مثل، وأن تشرد أبياته (مثلما افتخر المتنبي). وكأنما تغدو السيرورة مقياساً لقمة الجودة وقمة وصول الشاعر إلى ضمير الناس ووجدانهم، حتى ليصح أن يكون لشهرة أبياته وموقعها من الناس مثل ما للمثل من موقع ومكانة.

يقول ابن رشيق: «والمثل السائر في كلام العرب كثير نظماً ونثراً وأفضله أوجزه وأحكمه أصدقه، وقولهم مَثَلٌ شرود وشارد أي سائر لا يرد كالجمل الصعب الشارع الذي لا يكاد يعرض له ولا يرد»[3]. ويقول أيضاً: «والمثل إنما وزن في الشعر ليكون أشرد له وأخف للنطق به»[4].

ولعله من هنا؛ من تداخل حلم السيرورة واستغلال التقنية المثلية (التي ترادف عند معظم البلاغيين التمثيل) جاءت انتقاداتهم لبعض الشعراء للمبالغات والإفراط في استخدام هذه التقنية، ومن ثم وسموا الشعر الذي يقع فيه بالتكلف. يقول ابن رشيق: «وأما قولهم في تفسير ما يقع في الشعر من جنس قول الحطيئة:

---

(1) ينظر كتاب الأمثال في النثر العربي القديم. عبد المجيد عابدين ص9.

(2) كتاب الصناعتين، أبو هلال العسكري، تحقيق د. مفيد قميحة (بيروت، دار الكتب العلمية ط. الأولى 1401هـ/1981م) ص155.

(3) العمدة، ص195.

(4) العمدة، ص196.

شـــدوا العنـــاج وشـــدوا فوقـــه الكَرَبـــا

هو مثل فإنما ذلك مجاز، أرادوا التمثيل. وهذه الأشياء في الشعر إنما هي نبذ تستحسن، ونكت تستطرف، مع القلة وفي الندرة، فإذا ما كثرت فهي دالة على الكلفة»[1].

ومن هنا كرهوا أن يتحول الشعر إلى أمثال، كما حدث لشعر صالح عبد القدوس، وكما عابوا مبالغات أبي تمام وإسرافه في ضرب الأمثال، لا سيما أن الأمثال ارتبطت عند بعضهم بالغرابة والإغراب[2]، وعابوا الاتجاه الحكمي والعقلي في شعره وشعر المتنبي، وما ذاك إلا لأن النظر النقدي اتجه إلى الأمثال في مرحلة التداخل بالفن البلاغي (التمثيل) باعتبارها (أي: الأمثال) قياساً وأدلة وشواهد، وهي لذلك ترشح المعاني الإقناعية .فيُنحى بها نحو الحكمة والمنطق، وهذا مغاير لطبيعة الفن الشعري.

وهذه النظرة لدى النقاد فوق أنها توضح اختلاط المصطلح تؤكد أن المرتكز النظري عندهم يحوّل المثل إلى إمكانية فنية بلاغية تدور في فلك المصطلح البلاغي (التمثيل) أو (المماثلة).

ومع ذلك فقد كان حلم الشعراء، لا يعبأ بالتنظيرات فكانوا يتراكضون إلى ساحة السيرورة لمنافسة الأمثال. وبذا ترشحت تلك التقاطعات، وظهرت تلك اللمعات التنظيرية التي تشير إلى هذه الروافد التي يلتقي عندها كلا الفنين. هذا الالتقاء والتقاطع الذي يمثل في ذهن الشاعر عند الإبداع وتشكيل النص. يقول المتنبي:

وقافيـــــــــة غيـــــــــر أنســـــــية ... قرضـــــــتُ مــــــن الشــــعر أمثالهــــا

شــــــرودٍ تلمــــع فــــي الخــــافقين ... إذا أنشــــدت قيــــل مــــن قالهــــا

---

(1) العمدة لابن رشيق ص 199 والعناج: جذب الراكب خطام البعير، والعناج ما عنج به من خطام ونحوه.

(2) ينظر نص قول قدامة بن جعفر حيث يناقش جمال التمثيل في قول الرماح بن ميادة: «ومن نعوت ائتلاف اللفظ والمعنى التمثيل هو أن يريد الشاعر إشارة إلى معنى فيضع كلاماً يدل على معنى آخر، وذلك المعنى الآخر والكلام منبئان عما أراد أن يشير إليه. مثال ذلك قول الرماح بن ميادة»:

ألـــم تـــك فـــي يمنـــى يـــديك جعلتنـــي ... فـــلا تجعلنـــي بعـــدها فـــي شـــمالكا

ولـــو أننـــي أذنبـــت مـــا كنـــت هالكـــاً ... علـــى خصـــلة مـــن صـــالحات خصـــالكا

فعدل عن أن يقول في البيت الأول أنه كان عنده مقدماً فلا يؤخره، أو مقرباً فلا يبعده، أو مجتبى إلى أن قال إنه كان في يمنى يديه فلا يجعله في اليسرى ذهاباً نحو الأمر الذي قصد الإشارة إليه بلفظ ومعنى يجريان مجرى المثل. وقصد الإغراب في الدلالة والإبداع في المقالة» نقد الشعر ص 90 وعن شرط الغرابة في المثل يقول الزمخشري في الكشاف: والمثل في أصل كلامهم بمعنى المثل وهو النظير، يقال مثل ومثيل كشبه وشبه وشبيه ثم قبل للقول السائر الممثل مضربه بمورده مثل، ولم يضربوا مثلاً ولا رأوه أصلاً للتسيير ولا جديراً بالتداول والقبول إلا قولاً فيه غرابة من بعض الوجوه، ومن ثم حوفظ عليه وحمي من التغيير» الكشاف ح1 ص 195.

فهاهي القافية التي ينحتها صاحبها من الشعر فتأتي، وهي شعر، بالأمثال. تلك الأمثال التي تشرد، فيتباهى بها إذ تثير الناس، وتتجول بينهم، فيسأل لفرط حسنها وتميزها واختلافها: من قالها؟!.

فالقافية التي يفخر الشاعر بها، على الرغم من أنها هي التي منحته سمه تفرده كشاعر إلا أنها هي ليست إنسية، أي ليست خاصة بأحد، إنها انطلقت من عقال خصوصيته لتلتحم، وتلتحق . مثل الأمثال الشاردة . بوجدان الناس وضميرهم العام، فتصبح لفرط شعبيتها بلا هوية تعرف، فلا تنتسب للشاعر ولا لبشر بعينه. وليس السؤال (من قالها؟) سؤالاً عن القائل . كما يبدو . وإنما هو تعبير عن فرط جمالها وتميزها.

وما دمت أتحدث عن رافد السيرورة، الذي يتنافس عليه كل من الشعر والمثل، ويتقاطعان عنده، فمن المهم أن أشير إلى أنهم تنبهوا إلى أن السيرورة ليست القول الفصل في فنية المثل. فقد تتداخل عوامل أخرى لتسيير المثل وتتحكم به مواضعات خارجية. وهذه الإشارة الفريدة نجدها عند الجاحظ وعند أبي عبيدة معمر بن المثنى.

أما الجاحظ فقد تنبه إلى سلطان الحظ على شهرة الآثار الأدبية ودورانها وخاصة المثل في إشارة سريعة له في كتابه الحيوان[1]. وأما أبو عبيدة فقد أبدى تعجبه ودهشته من تسيير العرب لبعض أمثالها، وبعضها . كما يرى . أحق فنياً بالتسيير منها[2].

ولكن لماذا . إذاً . تسير الأمثال ويسير الشعر؟ يبدو أن لهذا ارتباطاً بالجانب الوظيفي لكليهما. وهذا هو التقاطع التالي الذي يلتقيان عنده.

الجانب الوظيفي:

مرت بعض الأقوال التي نصت على أن الغرض من الشعر والمثل التسيير. والتسيير بالضرورة يرتد في جانب منه إلى الجانب الوظيفي وإلى الأثر المتوقع من كليهما على المتلقي.

ونصوص المدونة التراثية التنظيرية تلح على الجانب الوظيفي لكل منهما. فكثيراً ما ربط الشعر بأثره على المتلقي، استناداً إلى ما يجب أن يعمله، أو ما يتوقع أن يعمله. وكثير من المنظرين استندوا إلى الأساس النفسي لعملية التأثير. ويبدو الجانبان النفعي والجمالي متواشجان معاً. فالشعر يصل إلى أغراضه ومقاصده للقبض والبسط أو للتحسين والتقبيح أو الترغيب والتنفير عن طريق الأداة الفنية، التي تشبع جانب الحس الجمالي لدى المتلقي عن طريق التخيل والمحاكاة. ومن هنا كانت تتردد العبارات عن الالتذاذ والقبول للشعر والمثل. ولقد مرّ نص المرزوقي الذي جعل سمة القبول جزءاً من

(1) الحيوان، الجاحظ، تحقيق عبد السلام محمد هارون. (القاهرة، د.ن 1385هـ 1965م) ج2 /102.

(2) الدرة الفاخرة، الأصفهاني، ج1/88.

تعريفه للمثل(1)، ومثله أبو إبراهيم الفارابي في تعريفه للمثل حيث ربط صفة السيرورة بصفة القبول والتداول، وجعل صفة القبول والتداول هي الفاصل بينه وبين ما سماه النادرة. يقول:

«المثل ما تراضاه العامة والخاصة في لفظه ومعناه حتى ابتذلوه فيما بينهم، وفاهوا به السراء والضراء، واستدروا به المتمنع من الدر، وتوصلوا به إلى المطالب القصية، وتفرجوا عن الكرب المكربة. وهو من أبلغ الحكمة؛ لأن الناس لا يجتمعون على ناقص أو مقصر في الجود، أو غير مبالغ في بلوغ المدى في النفاسة. والنادرة حكمة صحيحة تؤدي إلى ما يؤدي عنه المثل إلا أنها لم تشع في الجمهور، ولم يختزنها إلا الخواص، وليس بينها وبين المثل إلا الذيوع وضده»(2).

وربما تبدو صفة القبول والتداول هنا مرتبطة بالجانب النفعي أكثر من ارتباطها بالجانب الفني والأثر الجمالي على نفس المتلقي. لكن هذا الأثر الجمالي للمثل يبدو مصرحاً به وأكثر وضوحاً في نص للترمذي يُظهر كيف يتواشج الجانبان النفعي والجمالي للمثل. فالنفعي عند الترمذي يتحول بالمثل إلى أداة للعيان أو المعاينة اليقينية للميتافيزيقي. والجمالي يوضحه مدى التذاذ النفس عن طريق الأدوات الفنية في المثل للوصول إلى ذلك الإدراك والمعاينة. يقول:

«فالأمثال نموذجات الحكمة لما غاب عن الأسماع والأبصار لتهدي النفوس بما أدركت عياناً.. فالأمثال مرآة النفوس، والأنوار . أنوار الصفات . مرأة القلوب. وإن الله . تعالى . جعل على الأفئدة أسماعاً وأبصاراً، وجعل في الرؤوس أسماعاً وأبصاراً، فما أدركت أسماع الرؤوس أبصارها أيقن به القلب، واستقرت النفوس.. وانشرح صدره بذلك.. فإذا أخذت النفس في التذبذب والتمايل والاهتشاش إلى ما تصوّر وتمثل لها في الصدر تحرك القلب وتمايل هكذا وهكذا من وصول تلك اللذة إليه.. فإذا ضربت لها الأمثال صار ذلك الأمر لها بذلك المثل كالمعاينة، كالذي ينظر في المرآة فيبصرُ فيها وجهه، ويبصرُ بها مَنْ خلفه. لأن ذلك المثل قد عاينه ببصر الرأس. فإذا عاين هذا أدرك ذلك الذي غاب عنه بهذا؛ فسكنت النفس وانقادت للقلب واستقرت تحت القلب في معدنها...»(3)،

ويبدو الجانب الجمالي أيضاً مصرحاً به كذلك في قول الزمخشري ينصُّ فيه على سمة الأغراب والتعجيب أو الإدهاش في المثل كشرط للسيرورة والقبول حيث يقول:

«والمثل في أصل كلامهم بمعنى المثل وهو النظير، يقال مِثْل ومَثَل ومثيل كشبه وشبه وشبيه، ثم قيل للقول السائر الممثل مضربه بمورده مثل، ولم يضربوا مثلاً ولا رأوه أهلاً للتسيير ولا جديراً بالتداول

---

(1) ينظر رافد الضرورة في هذا البحث.

(2) ديوان الأدب، الفارابي. تحقيق د. أحمد مختار عمر وراجعه د. إبراهيم أنيس (القاهرة، مجمع اللغة العربية 1394هـ /1974م) ح ص 74.

(3) الأمثال من الكتاب والسنة، الترمذي ص 2 .4.

والقبول إلا قولاً فيه غرابةٌ من بعض الوجوه، ومن ثم حوفظ عليه وحمي من التغيير. وقد استعير المثل استعارة الأسد للمقدام للحال أو الصفة أو القصة إذا كان لها شأن وفيها غرابة...»[1].

فالغرابة أو التعجب. كما نرى. يعودان إلى إرضاء الحس الجمالي أو الذائقة الجمالية لقبول المثل فنياً، ومن ثم يكونان شرطاً لدورانه وانتشاره. فالعلاقة بين السيرورة والجانب الوظيفي للمثل بشقيه النفعي والجمالي علاقة طردية مطّردة كما يظهر من نص الزمخشري.

وتبدو صفة الغرابة أو الإغراب مرتبطة بالمثل ومرتبطة بالجانب الوظيفي، حتى إننا نجدها كذلك عند متأخرين مثل حازم القرطاجني والسلجماسي. يقول حازم في حديثه عن الأمثال: «وأما الحكم والأمثال، فإما أن يكون الاختيار فيها بجري الأمور على المعتاد فيها، وإما بزوالها في وقت عن المعتاد، من جهة الغرابة أو الندور فقط، لتوطن النفس بذلك على ما لا يمكنها التحرر منه، إذ لا يحسن منها التحرز من ذلك، ولتحذر ما يمكنها التحرز منه ويحسن بها ذلك، ولترغب فيما يجب أن ترغب فيه، وترهب فيما يجب أن ترهبه، وليقرب عندها ما تستبعده، ويبعد لديها ما تستقربه، وليبين لها أسباب الأمور، وجهات الاتفاقات البعيدة الاتفاق بها. فهذه قوانين الأحكام والأمثال قلما يشذ عنها من جزئياتها شيء»[2].

وواضح من نص حازم السابق الإلحاح على الجانب النفسي والنفعي معاً من المثل. أما السلجماسي فيقول خلال حديثه عن المماثلة أو التمثيل (والأفعال أو الأقاويل المثلية عنده تدخل في هذا النوع: التمثيل):

«والمماثلة هي النوع الثالث من جنس التخييل وحقيقتها التخييل والتمثيل للشيء بشيء له إليه بنسبة وفيه من إشارة وشبهة، والعبارة عنه به، وذلك أن يقصد الدلالة على معنى فيضع ألفاظاً تدل على معنى آخر، ذلك المعنى بألفاظه مثال للمعنى الذي قصد الدلالة عليه، فمن قبل ذلك كان له في النفس حلاوة ومزيد إلذاذ»[3].

ويشير إلى دور الغرابة في إحداث اللذة: «والدلالة على الشيء بالكناية وطريق المثل إنما هو بطريق الشبه، والشبه... هو أن يكون في الشيء نسبة من شيء أو نسب، وبالجملة هو أن يكون الشيئان في الواحد. بالمشابهة أو المناسبة. الموضوع للصناعة الشعرية فيوضع أحدهما مكان الآخر ويدل به عليه، ويكنى به عنه، أعني في الواحد بالمشابهة أو المناسبة. المكنى به، ما فيه من غرابة

---

(1) الكشاف، الزمخشري ج1 ص 195.

(2) منهاج البلغاء ص 389 القسم الخاص بالملحق من كلام حازم مما ليس في مخطوطة الكتاب، وهو الجزء الذي أورده الزركشي في كتاب البرهان في علوم القرآن في 1، 491.

(3) المنزع البديع ص 244.

النسبة والاشتراك وحسن التلطف لسياقة التشبيه على غير جهة التشبيه، وفي التخييل بذلك كذلك ما فيه من بسط النفس وإطرابها للإلذاذ والاستفزاز الذي في التخييل»(1).

وواضح أنه على الرغم من أن المثل ارتبط عند كثيرين بالغاية النفعية، وهي نفعية أخلاقية أو وعظية في بعض الأحيان، وعلى الرغم من خلطه بمصطلح التمثيل وتحويله إلى أقيسة وأدلة ترد العقلي إلى المحسوس . على الرغم من هذا فقد ظلت للأمثال غايتها الجمالية، وتنبه المنظرون إلى تداخل التخييل بالدليل الإقناعي وتشابكهما معاً في الجانب الوظيفي للمثل.

التخييل والمحاكاة:

ارتبط المثل بالتشبيه منذ الطور الأول لتعريفه وتحديد مفهومه، كما ارتبط أيضاً بالكناية، وقامت تحققاته الفعلية في بعض الأحيان على الاستعارة. وهذه إمكانيات بلاغية ارتكز عليها الشعر أيضاً. ولكن لم تتواتر نصوص تعريف الشعر كلها التأكيد عليها في صلب التعريف، على حين تواترات النصوص لتعريف المثل التأكيد على شرط التشبيه. وليس غرض هذه المقارنة إلى مدى قرب المثل في أذهان القدماء من الأدوات التي يركز عليها الشعر واشتراكهما في تلك الأدوات والإمكانيات البلاغية.

وفي هذا الموضع بالذات، موضع النص على التقاء الاثنين معاً عند تلك الأدوات الفنية كما عرضته النصوص التنظيرية، سأتوقف عند أبرز نصين من تلك النصوص أشارا إلى التخييل والمحاكاة فيهما. وهما نصان للقرطاجني وللسجلماسي اللذين طرحا مصطلحاً أخذ يتبلور وينضج ويزداد وضوحاً، وهو مصطلح القول المثلي، وهو فيما يبدو عند كليهما جزء من القول الشعري عامة.

يقول حازم القرطاجني: «فما كان من الأقاويل القياسية مبنياً على تخييل وموجودة فيه المحاكاة فهو يعد قولاً شعرياً سواء كانت مقدماته برهانية أو جدلية أو خطابية يقينية أو مشتهرة أو مظنونة... وأكثر ما يستدل في الشعر بالتمثيل الخطابي، وهو الحكم على جزئي بحكم موجود في جزئي آخر يماثله نحو قول حبيب:

أخرجتموه بكرهٍ من سجيته ... والنار قد تنتضى من ناضر السلم

فالأقاويل التي بهذه الصفة خطابية بما يكون فيها من إقناع، شعرية بكونها متلبسة بالمحاكاة والخيالات»(2). ثم يعقب قائلاً:

«والاستدلالات الواقعة في الشعر والأمثال المضروبة فيه تجيء تابعة لبعض ما في الكلام أو لما قد أشير إليه مما هو خارج عنه، فهي إما محاكاة لمتبوعاتها أو تخييلات فيها أو من أجلها، فكثير من

(1) المنزع البديع ص 244.

(2) منهاج البلغاء ص 66.

الأمثال أيضاً يكون قولاً شعرياً، ويكون منها ما هو قول حق، ومنها ما ليس بحق كما كان ذلك في المحاكاة والاستدلالات»[1].

ومن المهم لمناقشة نص حازم التذكير بأن حديثه يندرج تحت القول الشعري عامة، وإن كان يمكن أن يفهم من حديثه عن الأمثال تلك التي يمكن أن تنشأ في الشعر (أي ما أسميه إمكانية بلاغية أو الأمثال بالقوة) تلك التي يتضح قرنه إياها بما يسميه التمثيل، وهو يرتد عنده إلى التمثيل القياسي الخطابي، ومن هنا فالقول المثلي عنده خطبي شعري، خطبي بإقناعه وأدلته، وشعري من حيث التباسه . كما قال . بالمحاكاة والخيالات.

ولاتساع هذا النوع في المحاكيات الشعرية . كما قال . يرى أن من الواجب أن «توضع قوانين لها أكثر مما وضعت الأوائل»[2].

ويقول مباهياً:

«ولو وجد هذا الحكيم أرسطو في شعر اليونانيين ما يوجد في شعر العرب من كثرة الحكم والأمثال والاستدلالات واختلاف ضروب الإبداع في فنون الكلام لفظاً ومعنى، وتبحرهم في أصناف المعاني، وحسن تصرفهم في وضعها ووضع الألفاظ بإزائها وفي إحكام مبانيها واقتراناتها، ولطف التفاتاتهم واستطراداتهم، وحسن مآخذهم ومنازعهم، وتلاعبهم بالأقاويل المخيلة كيف شاؤوا لزاد على ما وضع من القوانين الشعرية»[3].

ويقول في موضع آخر مشيراً إلى المحاكاة في الأمثال:

«ولهذا نجد المحاكاة أبداً يتضح منها في الأوصاف الحسنة التناسق، المتشاكلة الاقتران، المليحة التفصيل، وفي القصص الحسن الاطراد، وفي الاستدلال بالتمثيلات والتعليلات، وفي التشبيهات والأمثال والحكم؛ لأن هذه أنحاء من الكلام قد جرت العادة في أن يجهد في تحسين هيآت الألفاظ والمعاني وترتيباتها فيها»[4].

فالقرطاجني . كما نرى . يضع الأمثال ضمن الأقاويل الشعرية، ويدرجها ضمن الفنون المحاكية.

أما السلجماسي فالأمثال والقول المثلي عنده داخلان ضمن نوع المماثلة أو التمثيل تحت جنس التخييل. والتخييل عنده هو الجنس الثاني تحت علم البيان، الذي هو عنده علم النظر في العبارة البلاغية عامة لإعطاء القوانين الكلية العامة للخطاب الأدبي بأنواعه كلها.

يقول:

---

(1) المصدر السابق.

(2) منهاج البلغاء ص 68.

(3) منهاج البلغاء 69.

(4) منهاج البلغاء 91.

«والمماثلة هي النوع الثالث من جنس التخييل، وحقيقتها التخييل والتمثيل للشيء بشيء له إليه نسبة وفيه منه إشارة وشبهة والعبارة عنه به، وذلك أن يقصد الدلالة على معنى فيضع ألفاظاً تدل على معنى آخر، ذلك المعنى بألفاظه مثال للمعنى الذي قصد الدلالة عليه. فمن قبل ذلك كان له في النفس حلاوة ومزيد إلذاذ...»[1].

ثم قال في آخر حديثه عن هذا النوع: «وفي هذا النوع تدخل الأقاويل المثلية، أعني المثل السائر في ثاني حاليه، أعني إذا نُقل عن أصله متمثلاً به كقولهم: «تسمع بالمعيدي لا أن تراه» لمطابقة حد المماثلة له في تلك الحال فقط دون اعتبار أصله وأول حاله».[2].

ومن خلال هذه النظرة النافذة إلى طبيعة التمثيل، والتمثل بالمثل ينبه السلجماني إلى الخلط بين الأقاويل المثلية والأقاويل الحكمية ويوضح الفرق بينهما استناداً إلى ما يمكن تسميته المضرب والمورد كعلامة فارقة بين المثل والحكمة. وهذه الملاحظة نافذة وبالغة الدقة ومتقدمة زمنياً؛ حيث أشار المتأخرون في عصرنا إلى مثل هذا الخلط[3]، فكان للسجلماسي السبق في التنبيه إليه، وإلى اقتراح السمة الفارقة.

ويبدو السلجماسي في تلك الإشارة وكأنما كان يطور تلك اللمعة الخاطفة لابن رشيق حين لمح إلى أن المثل غير التمثيل حيث يقول:

«وأما قولهم في تفسير ما يقع في الشعر من جنس قول الحطيئة:

شـدوا العنـاج وشـدوا فوقـه الكربـا

هو مثل فإنما ذلك مجاز أرادوا التمثيل، وهذه الأشياء نبذ تستحسن ونكت تستطرف مع القلة وفي الندرة...»[4].

إن هذه النصوص التي تجمع المثل مع الشعر في رافد التخييل والمحاكاة تشير إلى المرتكز النظري الذي يستند إليه هؤلاء، وهو التقاء الاثنين . ضمن التقاء الأنواع الأدبية تحت شجرة الأدبية . في التخييل، ولكن الفارق بين الأنواع هو فارق في النسبة فقط. والشعر والمثل خاصة يركزان على بعض الأدوات الفنية البلاغية أكثر مما يفعل غيرهما، كما أن نسبة ترددها فيهما أو ضرورة وجودها فيهما تبدو أكثر من غيرها مقارنة ببقية الأنواع.

---

(1) المنزع البديع ص 242.

(2) المصدر السابق ص 248.

(3) أعني رودلف زلهايم في كتابه الأمثال العربية القديمة. ترجمة رمضان عبد النواب (بيروت، مؤسسة الرسالة. ط. الثالثة 1404هـ . 1984م) ص 26 وكذلك الباحث عبد العظيم المطعني في بحثه «الحكمة والمثل والتمثيل نظرات في أصولها وخصائصها البلاغية» المنشور عام 1404هـ في مجلة بحوث كلية اللغة العربية العدد 2 ص 148.

(4) العمدة لابن رشيق ص 199.

ومن هنا جاء التركيز على جانب التخييل على اعتبار أنه يحقق الغاية لكل منهما. فالتخييل يفيد ويثري المعرفة والخبرة الإنسانية والملكة الجمالية عن طريق التخييل والمحاكاة، أي أنه بما هو حديث عن أخص خصائص التشكيل الفني الإبداعي لكل منهما فهو أيضاً . ومن وراء ذلك . حديث عن الجانب الوظيفي لكل منهما. وقد سبقت الإضاءة على الأساس النفسي والجمالي عند الحديث عن الجانب الوظيفي لكل منهما.

الجانب الإيقاعي:

قد يبدو من غير المتوقع القول إن ثمة تقاطعاً بين الشعر والمثل في الجانب الإيقاعي، وإن كانت معرفتنا المباشرة بالأمثال تؤكد أن للمثل جانبه الإيقاعي المتمثل في الشكل التناظري المسجع، الذي غالباً ما يكون ثنائياً لا أكثر بحكم شدة الإنجاز والاقتصاد في عبارة المثل.

ولكن، مع هذا الذي يمكن أن نعرفه ونلاحظه في الأمثال، هل ثمة نص تنظيري يشير إلى هذا؟

لقد مرت إشارة ابن رشيق عن وزن المثل شعراً ليشرد . كما قال[1] وفيها إشارة واضحة إلى ترافد الشعر والمثل، حيث الشعر يستعين بالمثل ليسير، والمثل يتكئ على خصيصة شعرية وهي الوزن والإيقاع ليشرد. لكنها لمحة لا نستطيع أن نقولها أكثر مما تقول. ولكن ثمة عبارة للكلاعي في كتابه (إحكام صنعة الكلام) ينص فيها على هذا الجانب الإيقاعي للمثل فيقول:

«والأمثال على ضربين: منها ما عُقد بالسجع، ومنها ما لم يعقد بالسجع»[2].

ونص الكلاعي هذا مهم؛ لأنه النص الوحيد . حسب حدود علمي . الذي يشير إلى الجانب الإيقاعي في صلب التعريف بالمثل والتنظير له.

إن المثل يقوم على نوع من التناظرية، هي في الغالب تناظرية ثنائية. وتلك الثنائية الموقعة تجعله شبيهاً بالبيت الشعري الذي ينقسم إلى شطرين. والجميل في إيقاعية المثل أن السجعة الثانية ما إن تحل حتى يكتمل بها معنى المثل، وتنغلق دائرة الشكل المثلي كله. وربما من هنا، من هذا الإيجاز الشديد، وهذه الدائرة التي تنغلق بانغلاق مصراع السجعة الثانية. ومن هذا التشبه بالمثل إذ يحمل فنيته ويطير . جاء ذلك الذوق الذي ساد في تراثنا ومازال يهيمن على بعض المعاصرين أيضاً، وهو استجادة البيت المفرد. تلك الاستجادة التي ساقت إلى المناقشات حول أجمل بيت أو أشعر بيت أو أشهر بيت.. إلخ.

وربما أثرت، مكانة المثل وطبيعته المشار إليها . أعني اكتمال معناه وانغلاق دائرته الشكلية . في ما سمى بـ «التضمين» في أحد معانيه؛ وهو كراهة تعلق البيت بالبيت الذي يليه. وكأن اكتمال دائرة

---

(1) ينظر رافد السيرورة في هذا البحث.

(2) إحكام صنعة الكلام، الكلاعي، تحقيق محمد رضوان الداية. (بيروت، دار الثقافة، 1966م) ص 182 . 183.

المعنى في البيت الواحد وإحكام إغلاقه مقياس للبراعة والجودة براعة تتشبه بالبراعة الموجزة، نعم يتم التشبه بالمثل، هذا القسيم المنافس!!

وقد أدهشني وأنا أعد هذا البحث، وفي هذا الرافد بالذات (التقاطع في الجانب الإيقاعي) أن أعثر على هذه الإشارة المهمة. يقول الدكتور عبد المجيد عابدين في كتابه (الأمثال في النثر العربي القديم) متحدثاً عن أصل المثل اصطلاحاً بعد أن لاحظ أن الساميين يطلقون لفظ «مثل» على أشكال كثيرة من بينها ما كان يتناول صوراً شعرية يقول: «عرفنا فيما سبق الأشكال القديمة التي أطلق عليها الساميون لفظ (مثل) وكانت تتناول صوراً شعرية حيناً ومرسلة حيناً آخر. وقد وقف الباحثون القدماء والمحدثون أمام هذه الأشكال، يبحثون عن أصل العلاقة بينها وبين هذا اللقب الذي خلعه عليها الساميون. لفظ (مثل») . وهو اللقب الذي أطلق على تلك الأشكال على اختلافها. وذهبوا في الإجابة عن هذه المسألة مذاهب شتى. وفيما يلي نذكر أهمها:

1) رأي ب. هاوبت P.Haupt أن الصلة بين المثل والشعر قديمة في تاريخ الآداب السامية وغير السامية، وأن أقدم الأمثال التي وصلت إلينا في النقوش الشوميرية وفي أسفار التوراة، كانت في الأغلب الأعم موزونة العبارات على الطريقة الشعرية السامية التي تطلق عليها توازن الأشطار Parallelismus membrorum. والمثل فيها يتألف . على الأقل . من شطرين متساويين. ثم وجد الباحث أن ظاهرة الشعر قديمة جداً في الآداب السامية، فرجح أن يكون هناك علاقة أساسية بين لفظ مثل وبين الشعر في الاصطلاح الأقدم.

وافترض أن منشأ هذه التسمية راجع إلى معنى التسوية بين شطري العبارة، واستند إلى معنى المساواة الذي يفهم من استعمال اللفظ في اللغة، وإلى اللفظ الآشوري mislani الذي يدل على «الأجزاء» فمن هذا الاستعمال أطلق الساميون لفظ مثل على السطر أو البيت من الشعر الذي يتألف من شطرين متساويين[1].

وعلى الرغم من أن الباحث . عبد المجيد عابدين . ذهب إلى أن هذا رأي بعيد الاحتمال إلا أني أرى أن له أهمية كبيرة هنا في هذا المقام الذي أتحدث عنه. فإذا ما رفدنا هذا القول بأن المثل أطلق في بعض النصوص العبرانية القديمة على الأنشودة والترنيمة، كما أطلق على ثلاثة آلاف مقطوعة غنائية منسوبة إلى سليمان عليه السلام، وأطلق على بعض المزامير التي تتغنى بالتعاليم الدينية . وإذا ما حاولنا أن نجد لذلك بعض النظائر في العربية أيضاً حيث يقولون: (تمثل الرجل) أي أنشد بيتاً ثم آخر ثم آخر...[2] . أقول: إذا فعلنا ذلك فإن أهمية رأي هاوبت تبدو جلية وواضحة.

(1) الأمثال في النثر العربي القديم، د. عبد المجيد عابدين ص 15.

(2) المصدر السابق ص 13.

إن هذا كله يعيدنا إلى ذلك الاحتمال القوي للجذر الشعري أو للمنبع الشعري الذي يغرف منه كل من الشعر والمثل. وإذا كان هذا الأصل القديم قد نسي أو تنوسي بإرسال الأمثال فإن تحرر المثل من الوزن أعطاه حرية تجعله يقرب المسافة بين التجربة الإنسانية والأداة التعبيرية المطلقة. فكثيراً ما شكا المبدعون والنقاد أحياناً من أن الوزن والقافية يخنقان التجربة، ويقيدانها في قالب النمطية؛ فتحرر المثل يهيئ لها الأجواء التي تحلم القصيدة أن تطير إليها في نعيم حريتها وليس العكس.

وربما كان المثل بإيجازه واقتصاد عبارته . إن خلا من الإيقاع . قد استطاع بذلك أن يعوض جانب الوزن الذي يساعد على الحفظ، حيث ساعد إيجازه، مع ما فيه من جمالية خاصة، على أن يحفظ وينتشر ويتداوله الناس، فكان بهذا أقرب الفنون الأدبية إلى الشعر الذي ساعد الجانب الإيقاعي فيه على حفظه وانتشاره.

ثبت المصادر والمراجع:

1 . إحكام صنعة الكلام، الكلاعي، تحقيق محمد رضوان الداية. (بيروت، دار الثقافة).

2 . أسرار البلاغة، عبد القاهر الجرجاني، تحقيق هـ ريتر (بيروت، دار المسيرة ط الثالثة سنة 1403هـ /1983م).

3 . الإمتاع والمؤانسة، التوحيدي، تحقيق أحمد أمين وأحمد الزين (القاهرة، لجنة التأليف والنشر 1953م).

4 . أمثال الحديث، الرامهرمزي، أبو الحسن بن عبد الرحمن، علق عليه أحمد تمام (بيروت مؤسسة الكتب الثقافية 1409هـ /1988م).

5 . الأمثال العربية القديمة، رودلف زلهايم. ترجمة رمضان عبد التواب (بيروت، مؤسسة الرسالة. ط. الثالثة 1404هـ . 1984م)

6 . الأمثال في القرآن الكريم، ابن قيم الجوزية، تحقيق سعيد الخطيب (بيروت دار المعرفة ط. الثانية 1403هـ /1983).

7 . الأمثال في النثر العربي القديم د. عبد المجيد عابدين (القاهرة، دار مصر للطباعة ط. الأولى 1956م).

8 . الأمثال من الكتاب والسنة، الترمذي، تحقيق على محمد البجاوي. (القاهرة دار نهضة مصر الفجالة. [1395 . 1975].

9 . البرهان في علوم القرآن، الزركشي. تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم (القاهرة، البابي الحلبي ط. الأولى 1376 هـ /1957م).

10 . البرهان في وجوه البيان، ابن وهب، تحقيق د. حفني محمد شرف (القاهرة مطبعة الرسالة [1389هـ . /1969]).

11 . جمهرة الأمثال، أبو هلال العسكري، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم وعبد المجيد قطامش (القاهرة المؤسسة العربية الحديثة ط. الأولى 1384هـ /1964م).

12 . الحيوان، الجاحظ، تحقيق عبد السلام محمد هارون. (القاهرة، د.ن 1358هـ 1965م).

13 . الدرة الفاخرة في الأمثال السائرة، الأصفهاني، تحقيق عبد المجيد قطامش (القاهرة، دار المعارف ط. الثانية [1976].

14 . دلائل الإعجاز، عبد القاهر الجرجاني، تحقيق محمود شاكر (القاهرة مكتبة الخانجي [1404هـ /1984م]).

15 . ديوان الأدب، الفارابي. تحقيق د. أحمد مختار عمر وراجعه د. إبراهيم أنيس (القاهرة، مجمع اللغة العربية 1394هـ /1974م).

16 . شرح ديوان الحماسة، المرزوقي، نشره أحمد أمين وعبد السلام هارون (القاهرة، لجنة التأليف والترجمة والنشر، ط. الأولى 1371هـ /1951م).

17 . العقد الفريد ابن عبد ربه، تحقيق محمد سعيد العريان. (القاهرة، دار الفكر 1359هـ /1940م).

18 . العمدة، ابن رشيق، تحقيق محمد محي الدين عبد الحميد (بيروت، دار الجيل ط. الرابعة 1972م).

19 . كتاب الخطابة لأرسطو، ترجمة د. عبد الرحمن بدوي (بغداد دار الشؤون الثقافية ط. الثانية 1986م).

20 . كتاب الصناعتين، أبو هلال العسكري، تحقيق د. مفيد قميحة (بيروت، دار الكتب العلمية ط. الأولى 1401هـ /1981م).

21 . الكشاف، الزمخشري، أبو القاسم جار الله، تحقيق محمد صادق قمحاوي (القاهرة مطبعة البابي الحلبي. 1392هـ).

22 . مجمع الأمثال، الميداني، تحقيق محمد محي الدين عبد الحميد (مكتبة السنة المحمدية 1374هـ /1955م).

23 . المحتسب، ابن جني، تحقيق د. عبد الفتاح إسماعيل شلبي (دار سزكين للطباعة والنشر، ط. الثانية 1406هـ).

24 . المزهر، السيوطي، تحقيق محمد أحمد جاد المولى ومحمد أبو الفضل إبراهيم وعلي البجاوي (القاهرة، البابي الحلبي د.ت).

25 . المقتضب، المبرد، تحقيق محمد عبد الخالق عضيمة (القاهرة، المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية 1385 . 1388).

26 . المنزع البديع، السجلماسي، تحقيق علال الغازي (المغرب، مكتبة المعارف ط. الأولى 1404هـ /1980م).

27 . منهاج البلغاء وسراج الأدباء، القرطاجني، تحقيق محمد الحبيب ابن الخوجة (بيروت دار الغرب الإسلامي ط. الثانية 1981م).

28 . مواد البيان، ابن خلف، تحقيق د. حسين عبد اللطيف (طرابلس منشورات جامعة الفاتح 1982م).

29 . نقد الشعر، قدامة بن جعفر، تحقيق س. أ. بو نيباكر (ليدن مطبعة بريل 1956م).

30 . نقد النثر في القرنين الرابع والخامس الهجريين، فاطمة الوهيبي (الرياض دار العلوم، ط1، سنة 1411هـ 1991).

المقالات:

«الحكمة والمثل والتمثيل نظرات في أصولها وخصائصها البلاغية».

عبد العظيم المطعني (مجلة بحوث كلية اللغة العربية العدد 2 عام 1404هـ).

/ /

إسلاميــــــــــــات

الإمام جلالُ الدين السيوطي
وحقيقة كلامه في الاجتهاد

أ. أحمد معبوط(*)

U ———————————— u

كثيراً ما يُذكر الإمام جلال الدين السيوطي فيما يكتبه المعاصرون عن الاجتهاد، نظراً لما أسهم به في الموضوع من كتابات أبرزها كتابه (الرد على من أخلد إلى الأرض وجهل أن الاجتهاد في كل عصر فرض)، لكن دون تحديد وتوضيح رؤيته في ذلك، وهل تتفق مع واحد من الاتجاهات الخاصة في الاجتهاد، المتقدمة منها أو المتأخرة، أم تختلف عنها فهي تعانق ما هو مألوف ومعهود مما أطبقت عليه الأمة وسار عليه سوادها الأعظم؟ وفي حين نلمس أثراً واضحاً لبعض تلك الاتجاهات الاجتهادية الخاصة في بعض نزعات الاختيار الفقهي المعاصرة، بل والتصريح بمرجعيتها في كثير من الأحيان، فإننا لا نجد مثل ذلك لآثار الإمام السيوطي في الموضوع، كما أننا لا نلاحظ أيّ إشارة إلى منهجه أو مرجعيته فيه.

فلا بدّ إذن من الوقوف على حقيقة الاجتهاد الذي تكلم عنه الإمام السيوطي ودعا إليه بل ادّعاه ولم يُسلّم له في دعواه.

والإمام السيوطي هو جلال الدين عبد الرحمن بنُ أبي بكر (849 . 911هـ)، المتبحر في علوم: التفسير، والحديث، والفقه، والنحو، والمعاني، والبيان والبديع على طريقة العرب، ودون هذه السبعة في المعرفة: أصول الفقه، والجدل، والتصريف، وغيرها، وإن استعصت عليه بعضُ العلوم كالحساب والمنطق. وكل ذلك تحدث به ودلت عليه آثاره.

(*) أستاذ بجامعة الجزائر.

وهذا التبحر أورث فيه ثقة كبيرة في نفسه فهو يقول: «ولو شئت أن أكتب في كل مسألة مصنفاً بأقوالها وأدلتها النقلية والقياسية، ومداركها ونقوضها وأجوبتها، والموازنة بين اختلاف المذاهب فيها لقدرت على ذلك من فضل الله»[1].

دعوى السيوطي الاجتهاد:

إن دعوى السيوطي الاجتهاد كانت سبباً لنيل الناس منه[2] ولم يثنه ذلك عن اعتقاده في نفسه أنه هو المجدد على رأس المئة التاسعة لدين الإسلام، وذلك استناداً إلى حديث: «إن الله يبعث لهذه الأمة على رأس كل مئة سنة من يجدد لها دينها»[3]، لكن كثيراً من العلماء المعاصرين له لم يسلِّموا له ادعاءه، مع أن العلماء في مختلف العصور قد سلموا لمن وجد في عصرهم بالاجتهاد، حتى دون أن يدّعي ذلك، كالتسليم لأمثال مالك والشافعي، فلم تكن المعاصرة حجاباً عن إحقاق ما هو حق في يوم من الأيام، مع أن بعض الكتاب المعاصرين يسرعون إلى هذا المشجب دون روية وتحقيق، وربما اعتمدوا في ذلك على مقولات للسلف مرسلة عن سياقها والقرائن المحتفة بها، فيُحْجَبُون عن الحقيقة في القليل أو الكثير من الأحيان، كما هو شأن كل تبسيط في تعليل القضايا خاصة تلك التي لا تحتمل ذلك. ومهما يكن فإن الجدال حول هذه الدعوى قد بلغ أشده في عصره، وكان السيوطي لا يرى أحداً يدانيه في الرتبة حتى يحتكم إليه فيما بينه وبين خصومه فيها، وربما استعمل أساليبَ فيها تطاول وتعال وقسوة، ومع ذلك لم ينتزع الاعتراف من المسلمين بصحة دعواه.

ومهما يكن رأيُنا في تصرفه هذا، فإنه لم يعهد في السلف أمثال الأئمة الأربعة وكبار تلاميذهم قال عن نفسه ما قاله السيوطي أو معشاره[4].

لكن الاجتهاد مراتب وأنواع كما هو مبين في المصادر ككتب الفقه وأصوله والفتوى وقضاياها، فوجب علينا أن نسأل حول أي نوع من تلك الأنواع جرى ذلك الجدل، وأي مرتبة من تلك المراتب لم تسلّم للسيوطي؟

والجواب نجده صريحاً عند السيوطي نفسه، إذ لم يترك لنا مجالاً لاستعمال قراءات قد تحوم حولها الظنون ولا ترسو إلى يقين، فهو يبين رتبة الاجتهاد التي يدّعي بلوغها فيقول: «ولما بلغت درجة الترجيح: لم أخرج في الإفتاء عن ترجيح النووي وإن كان الراجح عندي خلافه.

ولما بلغت درجة الاجتهاد المطلق: لم أخرج في الإفتاء عن مذهب الإمام الشافعي رضي الله عنه...، كما كان القفّال وقد بلغ رتبة الاجتهاد، يفتي بمذهب الشافعي لا باختياره»[5].

---

(1) انظر: حسن المحاضرة للسيوطي: 1/335، 339.
(2) انظر: البدر الطالع للشوكاني: 1/336.
(3) انظر: حسن المحاضرة: 1/329 (ترجمة البلقيني)، التحدث بنعمة الله للسيوطي: 193، الرد على من أخلد إلى الأرض للسيوطي.
(4) انظر: التحدث بنعمة الله: 193.
(5) التحدث بنعمة الله: 90.

فالترتيب الذي يستند إليه السيوطي هو الترتيب الذي مشى عليه ابن الصلاح في كتابه الخاص بالفتوى وآدابها وتبعه فيه النووي وغيره من الشافعية، وتبناه ابن حمدان وابن تيمية وغيرهما من الحنابلة، والذي يفترض تقسيم رتبة المجتهد المطلق الشائعة الاستعمال إلى رتبتين: رتبة أعلى هي رتبة المجتهد المستقل؛ وهو الذي لا يقلد غيره في الأصول والفروع كالشافعي ومالك، ورتبة تليها مباشرة وهي رتبة المجتهد المطلق؛ وهو الذي ينتسب إلى مجتهد مستقل فيقلده في الأصول وقد يخالفه في الفروع.

فاصطلاح المجتهد المطلق عند السيوطي غير ما هو شائع عند من لا يأخذ بهذا الترتيب، فهو لا يقصد به معنى المجتهد المستقل الذي هو أعلى رتبة منه، وهو المرادف للمطلق عند أولئك.

إذن ما ادعاه السيوطي هو اجتهاد في المذهب الشافعي لا يعدوه، فهو يقر بتقليده للإمام الشافعي في أصوله، وإنما يدّعي قدرتَه على التفريع على تلك الأصول، مما قد يؤدي به إلى مخالفة إمامه في الفروع، ومع ذلك فهو ملتزم بعدم مخالفة مذهبه في الإفتاء.

ويفهم من ذلك أنه يسخّر قدرته على الاجتهاد فيما لا نص فيه من مذهب إمامه، ويبدو أن هذا مسلك حسن، حبّذا لو اتبع في عصرنا، فتركت بناء عليه المسائل التي أشبعت بحثاً فيما مضى، وكان الالتفات إلى غيرها مما هو أولى بالبحث في أيامنا، خاصة وأن العلوم الشرعية كغيرها من العلوم تعتمد على التراكم المعرفي في تأسيسها، إذ يضيف اللاحق إلى ما تركه السابق، وإن كانت هناك مراجعة ما لبعض الأسس في بعض الأحيان فهي مراجعة جزئية في بعض التفاصيل، لا مراجعة كلية تأتي على نقض ذلك البنيان الثابت كالتي تنقض غزلها أنكاثا.

ولا يدعي السيوطي الاجتهاد المطلق على معناه الذي بيّنه في الأحكام الشرعية فحسب، بل إنه يدعيه في الحديث والعربية أيضاً، ويعلن أن هذه الأمور الثلاثة لم تجتمع في أحد بعد الشيخ تقي الدين السبكي إلا فيه[1].

وإن كان الحديث والعربية من المقدمات الأساسية للاجتهاد في الأحكام الشرعية، فإنه ليس من لوازم المجتهد المطلق أن يكون مجتهداً في مقدمات الاجتهاد، كما نص عليه الإمام الشاطبي في كتاب الاجتهاد من الموافقات، وغيره. نعم لقد أكد العلماء على العربية حتى صرّح بعضهم باشتراط الاجتهاد فيها ومنهم الشاطبي، لكنهم لا يعنون بذلك اجتهاداً مثل سيبويه، وإنما التوسط الذي عليه العربي سليقة كما بينوه، وعلى هذا النحو أيضاً يفهم تأكيدهم على العلم بالقرآن والسنة.

والمجتهد في الحديث في عرف المحدثين لا بد أن يلقب بما يفيد رتبته تلك كأن يلقب بالحافظ مثلاً. والكثير ممن وُصف بالاجتهاد ـ أي: في الأحكام الشرعية ـ لم يصفهم المحدثون بما يدل على اجتهادهم في الحديث، كأن يصفوهم بالحفاظ مثلاً أو يذكرونهم في طبقاتهم.

---

(1) انظر: الرد على من أخلد إلى الأرض: 16.

ويذكر السيوطي ممن وصف بالاجتهاد المطلق: الشيخ أبو إسحاق الشيرازي، وأبو نصر بن الصبّاح، وإمام الحرمين، والغزالي، وكل منهم لم يُعدّ في حفاظ الحديث، بل يقول السيوطي: «وروى كل منهم في تصانيفه أحاديث احتج بها، وهي منكرة، أنكرها الحفاظ .كابن الصلاح والنووي، وكأن ابن الصلاح بسبب ذلك . وصف المذكورين سوى ابن الصباغ بالاجتهاد المقيّد دون المطلق، فكأنه يرى أنه من شروط الاجتهاد المطلق أن يكون من حفاظ الحديث ونقاده».

وعقب على هذا الرأي بقوله: «ولا شك أنه رأيٌ قويٌّ، وإن كنت أخالف ابن الصلاح في قصره هؤلاء على الاجتهاد المقيّد، وأوافق مَن وصفهم بالاجتهاد المطلق». ويعلِّل ما ذهب إليه قائلاً: لأنه لا يلزم من خفاء أحاديث يسيرة عليهم، أن يُسلبوا هذا الوصف؛ إذ ليس من شرط المجتهد أن يحيط علماً بكل حديث في الدنيا... وقد خفي على الأئمة السابقين أحاديث علمها غيرهم؛ منها: الأحاديث التي علق إمام الأئمة الشافعي . رضي الله عنه . القول بها على صحتها، وقد صحت عند غيره، بل وأكابر الصحابة كعمر بن الخطاب وغيره خفيت عليهم أحاديث فكادوا يقضون بخلافها حتى حُدِّثوا بها. فخفاء القدر اليسير لا يقدح في حصول رتبة الاجتهاد المطلق.

واستدل على ذلك بأن قال: «قد بلغ الشيخ أبو محمد الجويني والد إمام الحرمين رتبة الاجتهاد المطلق، وألف كتابه (المحيط) التزم فيه الوقوف مع الحديث وعدم التقيد بالمذهب، فوقع للبيهقي منه ثلاثة أجزاء في حياة المصنف... فتعقب فيه أوهاماً حديثية، وأرسل رسالته إلى الجويني يبين له ما يتعقبه، وقال له في مسألة اختارها بخلاف ما نص عليه الشافعي: الشيخ أهل أن يجتهد ويتخير، ولكن يحتاج إلى ثبوت الحديث الذي احتج به، فإنه غير ثابت».

فسلّم له رتبة الاجتهاد مع خفاء أمر هذه الأحاديث عليه، وذكر مثالاً آخر يثبت صحة دعواه فقال: «وقد كان الشيخ سراج الدين البُلقيني مجتهداً مطلقاً... وكان أيضاً من حفاظ الحديث، وصفه تلميذه حافظ العصر ابن حجر بالحفظ، وذكره أيضاً في طبقات الحفاظ، ولكن لم يكن في الرتبة العليا من الحفظ والنقد، بل كان عصريُّه الحافظ أبو الفضل العراقي أحفظ منه، وأجل في الفن الحديثي والنقد بكثير، وكانت عربية البلقيني وسطى».

وأما بقية من جاء من المجتهدين بعد السبكي إلى اليوم فلم يكن فيهم من يبلغ رتبة البلقيني في الحديث.

وأما قبل السبكي: فاجتمع الاجتهاد في الأحكام والحديث لخلق منهم: ابن تيمية، وقبله ابن دقيق العيد، وقبله النووي، وقبله أبو شامة، وقبله ابن الصلاح، وأما في المتقدمين فكثير جداً.

وأما الاجتهاد في العربية على انفراده، فما جاء بعد ابن هشام مَن يصلح لأن يوصف به غيري، إلا أن يكون الغماري . أي: محمد بن محمد شمس الدين . فإنه كان متفرداً بالنحو على رأس الثمانمئة، إلا أني لم أر شيئاً من كلامه فأحكم عليه...» إلى أن قال: «فإن قلت: ما كفاك دعوى اجتهاد واحد حتى تدّعي اجتهاداتٍ ثلاثة؟ وقد سمعنا بالاجتهاد في الأحكام الشرعية، وما سمعنا بالاجتهاد في الحديث والعربية؟ قلت: قال الإمام فخر الدين الرازي في المحصول ما نصه: (المعتبر في الإجماع في كل فنٍّ

من أهل الاجتهاد في ذلك الفن وإن لم يكونوا من أهل الاجتهاد في غيره. مثلاً: العبرة بالإجماع في مسائل الكلام بالمتكلمين. وفي مسائل الفقه بالمتمكنين من الاجتهاد في مسائل الفقه. فلا عبرة بالمتكلم في الفقه، ولا بالفقيه بالكلام. بل من تمكن من الاجتهاد في الفرائض دون المناسك يعدُّ وفاقُه وخلافه في الفرائض دون المناسك)هـ[1].

وقال أبو الحسين البصري في شرح المعتمد: (لا يجوز التقليد في أصول الفقه، ولا يكون كل مجتهد فيه مصيباً، بل المصيب فيه واحدٌ، بخلاف الفقه في الأمرين). قال: (والمخطئ في أصول الفقه ملوم غير معذور، بخلاف الفقه فإنه معذور)[2].

فهذه ثلاث قواعد خالف فيها الفقه أصوله؛ لأن أصول الفقه ملحق بأصول الدين؛ لأن المطالب قطيعة...»[3].

هذا ومع وجود من أنكر هذه الدعوى أشد الإنكار فلم يسلِّم للسيوطي بلوغَها، فقط وجد من أقر له بذلك، وأثنى عليه وامتدحه، وفي غير باب من أبواب العلم، منهم شمس الدين القادري الشاعر.

اختيارات السيوطي الفقهية:

للدلالة على مسوغ دعواه بلوغ رتبة الاجتهاد ختم مصنفه «التحدث بنعمة الله» بجملة المسائل التي له فيها اختيارٌ قال: «ذكرت اختياراتي في الفقه على وجه الاختصار، وهي مبسوطة بأدلتها في: حواشي الروضة».

وهو في كل اختياراته التي ذكر لم يخرج عن المذهب الشافعي كما نص عليه. وإنما قد يكون بعضها مخالفاً لما اعتاده الناس في بيئته المصرية من الأقوال في المذهب الشافعي، وجرى الإفتاء والعمل به عند أهلها، فقوبل بالإنكار من أجل ذلك[4].

فرضية الاجتهاد عند السيوطي:

يقرر السيوطي في كتابه: (الرد على من أخلد إلى الأرض وجهل أن الاجتهاد في كل عصر فرض) أن الاجتهاد فرض من فروض الكفايات في كل عصر وواجب على أهل كل زمان أن يقوم به طائفة في كل قطر[5].

أما القدر الذي تحصل به الكفاية وعلى من يتعين فرض الاجتهاد فيفهم من نصوص كتابه؛ أنه لا يختلف عما قرره العلماء بناء على تنوع الاجتهاد وتدرّجه، من عدم اشتراط المراتب العليا فيه، ولا اشتراط كل أنواعه لحصول ذلك، كما وضّحه الإمام الشاطبي عند حديثه عن أنواع الاجتهاد في كتابه الموافقات.

---

(1) الجزء الثاني، القسم الأول: ص ص 281 . 282 (مبحث الإجماع).
(2) التحدث بنعمة الله: 204 . 205.
(3) المرجع السابق: 151 . 153.
(4) انظر: الرد على من أخلد إلى الأرض 20 . 23، التحدث بنعمة الله: 228 . 223.
(5) انظر: الرد على من أخلد إلى الأرض: 65.

ويسرد السيوطي نصوص العلماء المؤيدة لما قرره من جميع المذاهب، ومن ذلك: نقل المزني عن الشافعي أنه نهى عن تقليده وتقليد غيره ثم يعلق قائلاً . أي السيوطي .: «ولا شك أنه لا يمكن نهيُ الخلق بأسرهم عن التقليد؛ لأن العوام يجوز لهم التقليد بالإجماع. وإنما نهى الشافعي . رضي الله عنه . أن يطبق أهل العصر كلهم على التقليد؛ لأن فيه تعطيلَ فرض من فروض الكفايات وهو الاجتهاد، فحث على الاجتهاد ليكون في كل عصر كم يقوم بهذا الفرض، هكذا قرر معنى هذا النص الأصحاب رضي الله عنهم»[1]. ويقصد بالأصحاب كبار أئمة المذهب الشافعي كما هو معروف. والاجتهاد هنا هو الذي يتأدى به فرض الكفاية بأيّ نوع من أنواعه كما سبقت الإشارة إليه.

وفي نفس المعنى ينقل نص الماوردي في أول كتابه الحاوي الكبير[2]، ونحوه نص الروياني في البحر[3]، والبغوي في كتاب التهذيب في الفقه[4]، وابن سراقة . أحد أئمة الشافعية . في كتابه إعجاز القرآن، حتى إنه ذكر فيه ما يفيد أن ترك الاجتهاد يؤدي إلى إبطال الشريعة، وهو نظير ما نص عليه غيره[5].

والاجتهاد الذي يؤدي تركه إلى إبطال الشريعة هو اجتهاد تحقيق المناط، والذي به يتحقق استمرار الاجتهاد في كل عصر ما دام التكليف قائماً، بخلاف سائر الأنواع، وقد تولى الشاطبي بيان ذلك بوضوح في المظان التي ذكرناها آنفاً.

ويواصل السيوطي في سرد نصوص أئمة الشافعية في المعنى المذكور[6].

ثم يورد السيوطي نصوص المالكية في ذلك[7]: فيورد نصّ ابنِ القصّار في كتابه المسمى بالمقدمة في أصول الفقه، ونص القرافي في كتابه التنقيح في الأصول، والقاضي عبد الوهاب في كتاب المقدمات في أصول الفقه، وفي كتاب الملخص في أصول الفقه.

وينقل السيوطي عن ابن الحاجب في مختصره في الأصول، وابن الساعاتي من الحنفية في كتاب البديع في الأصول عن الحنابلة أنهم صرحوا في استدلالهم بأن الاجتهاد فرض كفاية[8].

---

(1) *الرد على من أخلد إلى الأرض: 67.*
(2) *المرجع السابق نفسه: 68.*
(3) *المرجع السابق نفسه: 68 . 69.*
(4) *المرجع السابق نفسه: 69.*
(5) *المرجع السابق نفسه: 70 . 71.*
(6) *الرد على من أخلد إلى الأرض: 71 . 79: وفيه يورد نص إمام الحرمين في النهاية، ونص الإمام الغزالي في الوسيط، ونص الشهرستاني في كتابه الملل والنحل، ونص الرافعي عند شرحه لكلام الغزالي وعبارته، ونص ابن الصلاح في أدب الفتيا، ونص ابن عبد السلام في كتابه الغاية في اختصار الهداية، ونص النووي في كتبه (انظر: المجموع 42/1)، ونص ابن الرفعة في الكفاية، ونص الزركشي في كتاب القواعد في الفقه، وفي كتاب البحر المحيط في الأصول.*
(7) *الرد على من أخلد إلى الأرض: 80 . 81.*
(8) *المرجع السابق نفسه.*

الوظائف التي اشترط فيها الفقهاء الاجتهاد:

يذكر السيوط ما شرط فيه الفقهاء الاجتهاد من الوظائف التي هي فرض كفاية ليدلل به على أن مآل ذلك أن الاجتهاد نفسه فرض كفاية. واستدلاله وجيه، وإن كان في بعض ما ذكر اختلاف حول اشتراط الاجتهاد فيه، وفي بعضه تفصيل لم يأت على ذكره.

وهذا ما ذكره باختصار [1]: الإمامة العظمى . من يبايع الإمام . وزارة التفويض . القضاء . المفتي . الحسبة . والي المظالم . نقابة الأشراف . عاقد الأنكحة . ساعي الزكاة[2].

ويضيف: «وكذا كل من ولاه الإمام في جزئية معينة لا يشترط فيه إلا الاجتهاد المتعلق بتلك الجزئية فقط». بعد أن ذكر أن ما يشترط في ساعي الزكاة إنما هو الاجتهاد في باب الزكاة[3].

ويفهم من اشتراط الاجتهاد في الوظائف المذكورة أو أغلبها أن المقصود بذلك مراتب الاجتهاد الدنيا، إذ لا يعقل أن يشترط الاجتهاد المطلق أو التخريج مثلاً فيها. وهذا يؤكد أن الاجتهاد الذي لا يخلو منه عصر، ويتأدى به فرض الكفاية، هو نوع منه دون نوع، ومرتبة منه دون أخرى.

مسألة خلو العصر من مجتهد:

يذكر السيوطي نصوص العلماء على أن الدهر لا يخلو من مجتهد، وأنه لا يجوز عقلاً . أي لا يمكن . خلوُّ العصر منه ويعقد لذلك باباً[4].

وينتهي إلى التحقيق فيما لهج به كثير من الناس في عصره بأن المجتهد المطلق فُقِد من قديم، وأنه لم يوجد من دهر إلا المجتهد المقيد. فيحكم عليه بالغلط الذي مردُّه إلى عدم الاطلاع على ما قاله العلماء في ذلك، وإلى عدم المعرفة بالفرق بين المجتهد المطلق والمجتهد المستقل، ولا بين المجتهد المقيد والمجتهد المنتسب، وبين كل مما ذُكر فرق، ولهذا ترى أن من وقع في عبارته إن المجتهد المستقل مفقود من دهر، ينص في موضع آخر على وجود المجتهد المطلق[5].

يقرّر السيوطي بعد ذلك أن المجتهد المطلق أعم من المجتهد المستقل، وغير المجتهد المقيد، فيقول: «فإن المستقل هو الذي استقل بقواعده لنفسه، يبني عليها الفقه خارجاً عن قواعد المذاهب المقررة، وهذا شيء فُقد من دهر، بل لو أراده الإنسان اليوم لامتنع عليه ولم يجز له، نص عليه غير واحد.

قال ابن بَرْهان في كتابه في الأصول: أصول المذاهب وقواعد الأدلة منقولة عن السلف، فلا يجوز أن يحدث في الأعصار خلافها.

---

(1) انظر: الرد على من أخلد إلى الأرض: 82 . 96.
(2) وانظر: الأحكام لأبي يعلى: 86 و90 و284 . 285، الأحكام السلطانية للماوردي.
(3) الرد على من أخلد إلى الأرض: 96.
(4) انظر: الرد على من أخلد إلى الأرض: 97 . 112.
(5) انظر: الرد على من أخلد إلى الأرض: 112.

وقال ابن المنير: أتباع الأئمة الآن الذين حازوا شروط الاجتهاد مجتهدون ملتزمون أن لا يحدثوا مذهباً. أما كونهم مجتهدين؛ فلأن الأوصاف قائمة بهم، وأما كونهم ملتزمين أن لا يحدثوا مذهباً؛ فلأن إحداث مذهب زائد بحيث يكون لفروعه أصول وقواعد مباينة لسائر قواعد المتقدمين متعذر الوجود، لاستيعاب المتقدمين لسائر الأساليب...

وأما المجتهد المطلق غير المستقل، فهو الذي وجدت فيه شروط الاجتهاد التي اتصف بها المجتهد المستقل، ثم لم يبتكر لنفسه قواعدَ، بل سلك طريقة إمام من أئمة المذاهب في الاجتهاد، فهذا مطلق منتسب لا مستقل ولا مقيد، هذا تحرير الفرق بينهما.

فبين المستقل والمطلق عموم وخصوص؛ فكل مستقل مطلق، وليس كل مطلق مستقلاً. وبهذا الذي ذكرناه صرح ابن الصلاح ثم النووي...»[1].

وسبق أن أشرنا إلى ما صرح به ابن الصلاح والنووي، وخلاصته: أنهما قسما المجتهد الذي ليس بمستقل إلى أربعة أقسام:

الأول: المطلق: وهو الذي لم يقلد إمامه، ولكن سلك طريقه في الاجتهاد. والثاني: المقيد وهو الذي يسمى مجتهدَ التخريج. والثالث: مجتهد الترجيح. والرابع: مجتهد الفتيا.

قال السيوطي: «وإنما جاء الغلط لأهل عصرنا من ظنّهم ترادف المطلق والمستقل، وليس كذلك لما قد عرفته»[2].

وربما كان هذا الالتباس وراء إنكارهم عليه دعواه.

وبعد أن حقق السيوطي الفرق بين الاجتهاد المطلق والمستقل؛ يصرِّحُ أن ما ادعاه إنما هو الأول لا الثاني؛ إذ يقر بأنه تابع للإمام الشافعي رضي الله عنه، وسالك طريقه في الاجتهاد امتثالاً لأمره، ومعدود من أصحابه، وينفي عن نفسه الاجتهاد المقيد؛ إذ المجتهد المقيد إنما ينقص عن المطلق بإخلاله بالحديث أو العربية، وهو يدعي أنه ليس على وجه الأرض من مشرقها إلى مغربها أعلم بالحديث والعربية منه ويقول: «إلا أن يكون الخضر، أو القطب، أو وليّاً لله؛ فإن هؤلاء لم أقصد دخولهم في عبارتي والله أعلم»[3].

ذكر من حث على الاجتهاد وأمر به وذم التقليد ونهى عنه:

بعد أن بيّن السيوطي حقيقة ما يدعيه من الاجتهاد، يذكر من حث عليه ونهى عن ضده ليكون الأمر واضحاً بهذا الترتيب، فلا يوضع ما يأتي في غير محلّه، كما هو واقع ببعض التعميمات في عصرنا التي هي مثار الغلط وفهم الأمور على غير حقيقتها.

(1) الرد على من أخلد إلى الأرض: 112 . 113.
(2) الرد على من أخلد إلى الأرض: 116.
(3) المرجع السابق نفسه.

قال السيوطي: «ما زال السلف والخلف يأمرون بالاجتهاد ويحضون عليه، وينهون عن التقليد ويذمونه ويكرهونه، وقد صنف جماعة لا يحصون في ذم التقليد»[1].

ثم يذكر منهم المزني صاحب الإمام الشافعي في كتاب فساد التقليد، ونقل عنه ابن عبد البر في كتاب العلم، وأبو شامة في كتابه المسمى خطبة الكتاب المؤمل في الرد إلى الأمر الأول، وابن دقيق العيد في كتاب التسديد في ذم التقليد.. وغيرهم[2].

تقرير السيوطي في فساد التقليد ونفيه:

ينقل السيوطي قولَ ابن عبد البر في كتاب العلم في التفريق بين التقليد والإتباع عند جماعة من العلماء وما جاء في ذم الأول واستساغة الثاني من أقوال[3].

لكن ينقل قول ابن عبد البر بأن كل ما سبق تقريره إنما هو لغير العامة؛ فإن العامة لا بد لها من تقليد علمائها عند النازلة، إذ لا تتبين موضع الحجة، فلا تصل لعدم الفهم إلى علم ذلك وهو المراد بقوله تعالى: ﴿فَاسْأَلُواْ أَهْلَ الذِّكْرِ إِن كُنتُمْ لاَ تَعْلَمُونَ﴾[4]، ولم يختلف العلماء أن العامة لا يجوز لها الفتيا وذلك لجهلها بالمعاني التي منها يجوز التحليل والتحريم والقول في العلم[5].

وفي نفس السياق والمعنى ينقل السيوطي قول القاضي عبد الوهاب أحد أئمة المالكية في أول كتابه المقدمات في أصول الفقه، وفي كتابه الملخص في أصول الفقه، وقول الغزالي في المستصفى، وغيرهما[6].

وخلاصة ما ساقه من أقوال العلماء: أن العالم المتأهل للاجتهاد لا يجوز في حقّه التقليدُ، بل يجتهد فيما يدخل في اختصاص مرتبته الاجتهادية، بخلاف العاميِّ . وهو غير المجتهد . الذي لا يقدرُ على النظر.

وبهذا تتبين حقيقة كلام الإمام جلال الدين السيوطي عن الاجتهاد التي لا مطمح فيها ولا مستمسك للاتجاهات الغريبة المخالفة لسبيل في هذا الشأن.

مصادر البحث:

ـ الأحكام السلطانية والولايات الدينية: لأبي الحسن علي بن محمد الماوردي. بيروت/ دمشق: المكتب الإسلامي، 1996م.
. الأحكام السلطانية: لأبي يعلى محمد بن الحسين الحنبلي. بيروت: دار الكتب العلمية، 1983م.

(1) الرد على من أخلد إلى الأرض: 117.
(2) انظر: المرجع السابق نفسه: 117 . 119، والرسالة: 19 . 220 تحقيق أحمد شاكر، قوت القلوب: 160/1 (باب ذكر وصف العلوم وطريقة السلف).
(3) جامع بيان العلم: 142/2 . 143، الرد على من أخلد إلى الأرض: 120 . 123.
(4) النحل: 43.
(5) انظر: الرد على من أخلد إلى الأرض: 123.
(6) انظر: الرد على من أخلد إلى الأرض: 123 . 147.

ـ البحر المحيط في أصول الفقه: لبدر الدين بن محمد الزركشي. الكويت: وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، ط2، 1423هـ / 1992م.
ـ البدر الطالع بمحاسن من بعد القرن السابع: لمحمد بن علي الشوكاني. دمشق / بيروت: دار ابن كثير، 2006م. طبعة أخرى: القاهرة: دار الكتاب الإسلامي 1980م.
ـ جامع بيان العلم وفضله: لأبي عمر يوسف بن عبد البر. تحقيق: أبو الأشبال الزهيري. السعودية: دار ابن الجوزي، ط3، 1418هـ / 1997م.
ـ حسن المحاضرة في أخبار مصر والقاهرة: لأبي الفضل جلال الدين عبد الرحمن بن أبي بكر السيوطي. بيروت: دار الكتب العلمية، 1997م. طبعة أخرى: دار إحياء الكتب العربية، 1967م.
. الرسالة: لمحمد بن إدريس الشافعي. تحقيق: أحمد محمد شاكر. مصر: ط البابي الحلبي، 1309هـ.
. قوت القلوب في معاملة المحبوب: لأبي طالب المكي محمد بن علي. بيروت: دار الكتب العلمية، 1997م.
كتاب التحدث بنعمة الله، لأبي الفضل جلال الدين عبد الرحمن بن أبي بكر السيوطي. بيروت: المكتبة العصرية، 1423هـ / 2003م.
. كتاب الرد على من أخلد إلى الأرض وجهل أن الاجتهاد في كل عصر فرض: لأبي الفضل جلال الدين عبد الرحمن بن أبي بكر السيوطي. بيروت: دار الكتب العلمية، ط1، 1403هـ/1983م.
ـ كتاب المجموع شرح المهذب للشيرازي: لأبي زكريا محيي الدين بن شرف النووي. تحقيق: محمد نجيب المطيعي. جدة: مكتبة الإرشاد.
ـ كتاب المجموع شرح المهذب للشيرازي: لأبي زكريا محيي الدين بن شرف النووي. تحقيق: محمد نجيب المطيعي. جدة (السعودية): مكتبة الإرشاد.
ـ المحصول في علم أصول الفقه: لفخر الدين محمد بن عمر الرازي. تحقيق: د. طه جابر فياض العلواني. بيروت: مؤسسة الرسالة، ط2، 1412هـ/ 1992م.
. الملل والنحل: لأبي الفتح محمد بن عبد الكريم الشهرستاني. تحقيق: محمد سيد كيلاني. بيروت: دار المعرفة.
ـ الموافقات في أصول الشريعة: لأبي إسحاق إبراهيم بن موسى الشاطبي. بيروت: دار المعرفة، 1425هـ / 2004م.
ـ الموسوعة في آداب الفتوى [آداب الفتوى والمفتي والمستفتي للنووي/ الفتوى واختلاف القولين لأبي عمر بن الصلاح / صفة الفتوى والمفتي والمستفتي لابن حمدان...]: تحقيق: أحمد حسون (مفتي حلب). سوريا (حلب): نشر المحقق، ط1، 1420 هـ.

/ /

أدبية الإعجاز في بحوث القدامى.. من البعد الانطباعي إلى التأصيل النظري

أ. رشيد بن يمينة(*)

U———————————— u

من المعروف أن الدرس الإعجازي ظل يستقطب، منذ تأسيسه، معظم الدراسات العربية اللغوية منها، والبلاغية النقدية، كما شكل حقلاً خصباً لأبحاث علماء الشريعة والمتكلمين والفلاسفة على امتداد تاريخ الحضارة العربية الإسلامية. وبذلك كان بمثابة نقطة ارتكاز في المدونة المعرفية التراثية.

ولا غرو أن ذلك نابع من طبيعة اللغة العربية نفسها، من حيث بنيتها اللسانية، ومقوماتها البلاغية، بما تكنزه من طاقات تعبيرية لا حدود لها، وما تتميز به من انسيابية صوتية وإيقاعية فطرية، جعلتها تتوفر على طاقة تأثيرية هائلة أصلت للبعد الجمالي في بلاغتها الفريدة. وهو ما يمكننا أن نعبر عنه في كلمة واحدة جامعة هي الأدبية.

هذه الأدبية التي تعد سر عبقرية اللغة العربية، هي التي شكلت مناط تحدي الخطاب القرآني لبلغاء العرب: ﴿وَإِن كُنتُمْ فِي رَيْبٍ مِّمَّا نَزَّلْنَا عَلَى عَبْدِنَا فَأْتُواْ بِسُورَةٍ مِّن مِّثْلِهِ وَادْعُواْ شُهَدَاءكُم مِّن دُونِ اللّهِ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ ﴾(1).

(*) كاتب جزائري، جامعة ابن خلدون، تيهرت . الجزائر.

(1) سورة البقرة، الآية: 23.

وأمام العجز إزاء بلاغة القرآن، تصدى العلماء، مفسرين ولغويين ونقاداً أدباء، للبحث في أدبية الإعجاز القرآني، محاولين رصد تجلياتها، واستجلاء مظاهرها، وكشف أسرارها.

وإذا حاولنا رصد المحطات الكبرى للدرس الإعجازي عبر مساره التاريخي، ألفيناه يتأسس بداية، كرد فعل قوي على فكرة «الصِّرْفَة» التي قال بها النَّظَّام (أبو إسحاق إبراهيم بن سيار، ت 224 هـ). فقد كانت مقولة «الصِّرْفَة» بمثابة الفتيل الذي أذكى البحث الإعجازي، وأدى إلى اطراده ونضجه. ويزعم أصحاب هذه المقولة أن عدم استطاعة فصحاء العرب مجاراة وتقليد الأسلوب القرآني يرتبط بقدر إلهي إلزامي، صرف أولئك عن الإتيان بمثل القرآن نظماً وتأليفاً، ومن ثم فإن مناط الإعجاز فيه لا يتعلق بأدبيته، أي بسحر بيانه، وروعة نظمه، بقدر ما يرتبط بطابعه المقدس ذي الحمولة الدينية المحضة.

وتقترب من مقولة الصِّرفة مقولة أخرى لابن سنان الخفاجي (ت 466 هـ) على ما بينه وما بين النظام من تباعد زمني، فقد جاء في سياق رده على تقسيم الرماني (أبو الحسن علي بن عيسى ت 386هـ) التأليف إلى ثلاثة أضرب، واعتبار القرآن في أعلاها، قوله: «ومتى رجع الإنسان إلى نفسه، وكان معه أدنى معرفة بالتأليف المختار، وجد أن في كلام العرب ما يضاهي القرآن في تأليفه. ولعل أبا الحسن يتخيل أن الإعجاز في القرآن لا يتم إلاّ بمثل هذه الدعوة الفاسدة، والأمر بحمد الله أظهر من أن يعضده بمثل هذا القول الذي ينفر عنه كل من علق من الأدب بشيء، أو عرف من نقد الكلام طرفا»[1].

ثم يخلص ابن سنان إلى هذه النتيجة مقرراً: «وإذا عدنا إلى التحقيق، وجدنا وجهة إعجاز القرآن صرف العرب عن معارضته بأن سلبوا العلوم التي بها كانوا يتمكنون من المعارضة في وقت مرامهم ذلك»[2].

وهذا اعتراف ضمني بأن المنحى الأدبي في النص القرآني غير متميز في شيء عن معايير الأدبية كما كانت متداولة يومئذ في آثار العرب؛ ومن ثم ترجح هذه النظرة المستوى الديني على المستوى الأدبي في تقرير حقيقة الإعجاز القرآني.

أدبية القرآن وأدبية العرب:

مع انتعاش وازدهار البحوث اللغوية البلاغية والنقدية مطلع القرن الثالث الهجري، انبرى معظم العلماء الباحثين . بما فيهم المفسرون والمتكلمون . للرد على فكرة الصرفة، وذلك بالعمل

(1) ثلاث رسائل في إعجاز القرآن، تح: محمد خلف الله، والدكتور محمد زغلول سلام. دار المعارف بمصر، ط3، 1976م. ص182.

(2) منهج الزمخشري في تفسير القرآن وبيان إعجازه، د. مصطفى الصاوي الجويني، دار المعارف بمصر، ط3، د. ت، ص203.

على كشف أوجه الإعجاز اللغوي والبياني للقرآن من جهة، ومقابلتها بأساليب العرب لبيان تميز الأولى، وتفوقها من جهة ثانية.

فكان أول من أسس لهذا الاتجاه أبو عبيدة (معمر بن المثنى) في كتابه المشهور «مجاز القرآن»؛ وهو الكتاب الذي اعتبره الدكتور الصاوي الجويني «أول كتاب يبحث . فيما يبحث . في أسلوب القرآن بمقابلته بأساليب العرب وتقرير أنه نمط منها»[1].

ثم يذكر قصة تأليف هذا المصنف، وذلك حين سئل أبو عبيدة عن قوله تعالى واصفاً نار جهنم: ﴿طَلْعُهَا كَأَنَّهُ رُؤُوسُ الشَّيَاطِينِ﴾ (الصافات، 65) حيث قيل بأنه عز وجل توعد بأمر غير معروف، فأجاب أبو عبيدة قائلاً: «إنما كلم الله تعالى العرب على قدر كلامهم، أما سمعت قول امرئ القيس:

أيقتلنـــي والمشـــرفي مضـــاجعي ومســـنونة زرق كأنيـــاب أغـــوال

وهم لم يروا الغول قط، ولكنهم لما كان أمر الغول يهولهم أو عدوا به....»[2].

وإذا كان أبو عبيدة أول من سعى إلى موازنة لغة القرآن بلغة العرب، فإنه لم يتعد في ذلك المستوى المعجمي، فتوقف عند الحمولة الدلالية للخطاب القرآني، ولم يتجاوز ذلك إلى دراسة معمارية نظمة، وتجليات أسلوبه، بما يكشف عن خصوصيته الإعجازية.

وعلى منوال الموازنة هذا سار الجاحظ (ت225 هـ) في كتابه المفقود «نظم القرآن»، كما يتبين من خلال مجموعة من القرائن والمؤشرات التي تومئ إليه في كثير من المصادر النقدية التراثية؛ إذ يبدو أنه كتاب «يبحث في تفصيل أسلوب القرآن وعجيب نظمه، ويقف عند آياته مبيناً وجوه الإعجاز وأسرار الروعة في التعبير بالقياس إلى كلام العرب»[3]. ولعل ما يعزز هذا الطرح كون الجاحظ يسعى في معظم تآليفه إلى الكشف عن أسرار العبقرية العربية في اللغة والأدب، من خلال الاستشهاد بأقوال العرب المأثورة شعراً ونثراً، بل وحتى بعاداتهم وأعرافهم المصاحبة لفنون القول، كما هو الحال في كتابه الشهير «البيان والتبيين».

فلا مشاحة إذن في أن يربط أبو عثمان أدبية العرب بأدبية القرآن، حيث لا سبيل لإدراك هذه دون الإلمام بتلك، كما عبر عن ذلك بقوله: «فللعرب أمثال واشتقاقات، وأبنية، وموضع

(1) منهج الزمخشري في تفسير القرآن وبيان إعجازه، د. مصطفى الصاوي الجويني، دار المعارف بمصر، ط3، د. ت، ص203.

(2) منهج الزمخشري في تفسير القرآن وبيان إعجازه، ص 203.

(3) أثر القرآن في تطور النقد العربي. د. محمد زغلول سلام. دار المعارف بمصر، ط3، ص77، 78.

كلام يدل عندهم على معانيهم وإرادتهم، ولتلك الألفاظ مواضع أخرى، ولها حينئذ دلالات أخرى، فمن لا يعرفها جهل تأويل الكتاب والسنة»[1].

ويظهر اهتمام الجاحظ بأدبية القرآن، من خلال تركيزه على المسائل النظمية البيانية، حيث أفاض في الحديث عن المجاز والتمثيل والتشبيه والاستعارة، وعرج على الإيجاز والإطالة . عبر كتابي الحيوان والبيان والتبيين . ممثلاً ومعللاً ومستدلاً بآي الذكر الحكيم. وهو بذلك يؤكد أن القرآن معجز من حيث تميز أدبيته البيانية عن أدبية العرب، وتفوقها عليها نظماً وتأليفاً، أي أن مناط التفوق إنما هو في كيفية الأداء وطريقة التبيلغ، حيث تتحقق قوة التأثير، وفاعلية الإقناع، ودهشة الانبهار.

وتتركز نظرة الجاحظ هذه عند ابن قتيبة (عبد الله بن مسلم، ت 276 هـ)، إذ يؤكد هو الآخر في كتابه المعروف «تأويل مشكل القرآن» أن الإلمام بأدبية العرب في تجلياتها الخطابية المتنوعة هو السبيل الأمثل لمعرفة فضل القرآن، وإدراك سر أدبيته الإعجازية: «وإنما يعرف فضل القرآن من كثر نظره، واتسع علمه وفهم مذاهب العرب وافتنانها في الأساليب، وما خص الله به لغتها دون جميع اللغات، فإنه ليس في جميع الأمم أمة أوتيت من العارضة والبيان، واتساع المجال ما أوتيته العرب خصيصة من الله، لما أرهصه في الرسول، وأراده من إقامة الدليل على نبوته بالكتاب، فجعله علمه...»[2]

ومن جملة المقولات التي اعتمدها ابن قتيبة في مقاربة الظاهرة الإعجازية بلاغياً، مقولة «المجاز» حيث يرى أن المجاز «ظاهرة أسلوبية ضرورية في اللغة، وتتجلى هذه الظاهرة من خلال التصوير البياني، وضروب التصرف الأسلوبي التي لا تعني تغيراً للحقيقة الدلالية بقدر ما تعني مزيد إيضاحها وتعميق الإحساس بها. ومثل هذه الطرق من التصوير والتصرف الأسلوبي وجدت في جيد كلام العرب، ووجدت في القرآن، ولذا فإن فهمها على وجهها في القرآن مشروط بفهم نظرائها في كلام العرب من غير تكلف أو تزيد لا يضبطه ضابط»[3].

ويرجع ابن قتيبة أسباب تفاوت طرق الأداء القولي، وتفاضل مستويات التبليغ الأدبي إلى نسبة وكيفية اعتماد المجازات التي بها تتحقق أدبية الكلام، فيقول: «وللعرب المجازات في الكلام ومعناها: طرق القول ومآخذه، ففيها الاستعارة، والقلب، والتقديم والتأخير، والحذف والتكرار، والإخفاء والإظهار، والتعريض، والإفصاح، والكناية، والإيضاح، ومخاطبة الواحد

---

(1) كتاب الحيوان، الجاحظ، تح: عبد السلام هارون، دار إحياء التراث العربي، بيروت 1969، ج1، ص154.
(2) تأويل مشكل القرآن، ابن قتيبة، تح: السيد أحمد صقر، دار التراث، القاهرة، ط2، 1972، ص:12.
(3) أدبية النص، محاولة لتأسيس منهج نقدي عربي، د. صلاح رزق، دار غريب، القاهرة، ط2، 2001. ص21.

مخاطبة الجميع، والجميع خطاب الواحد، والواحد والجميع خطاب الإثنين، والقصد بلفظ الخصوص لمعنى العموم، وبلفظ لمعمى الخصوص. وبكل هذه المذاهب نزل القرآن»[1].

وتأكيداً للحمة البيانية بين أدبية القرآن وبين السنن الخطابي عند العرب، يذهب ابن قتيبة إلى تقرير استحالة ترجمة القرآن الكريم إلى لغة أخرى، لأن المجاز كمقوم أسلوبي فريد، ودعامة بلاغية متميزة، لم تنهض ولم تتسع به إلا اللغة العربية، «ولذلك لا يقدر أحد من التراجم على أن ينقله إلى شيء من الألسنة كما نقل الإنجيل عن السريانية إلى الحبشية والرومية، وترجمت التوراة والزبور وسائر كتب الله تعالى بالعربية، لأن العجم لم تتسع في المجاز اتساع العرب»[2].

هكذا كان التوجه في المقاربات الإعجازية الأولى، حيث السعي إلى مقابلة أدبية القرآن بأدبية العرب لتحقيق غرضين أساسيين: الأول إثبات جريان القرآن الكريم، لغة وإعراباً وبلاغة، مجرى سنن القول وفنونه عند العرب، ومن ثم الرد على مزاعم الطاعنين والمشككين، في وقت احتدم فيه الجدل واستعر أوار المناظرات فيما بين الفرق الإسلامية الكلامية من جهة، وفيما بينها وبين غير المسلمين من أهل الديانات والثقافات الأخر، والتي راحت تمتزج بالثقافة العربية الإسلامية، وتتجاذبها بوادر التأثر والتأثير.

أما الغرض الثاني فيتأسس على الأول، ليخلص إلى إثبات آخر يؤكد تفوق أدبية القرآن على أدبية العربي، من حيث إن التجليات الأسلوبية للخطاب القرآني، ومعمارية نظمه اللغوية والبلاغية قد تجاوزت كل الطاقات الأدبية البشرية، فأقحمت أمراء البيان، وأرباب الفصاحة من العرب وغيرهم، وجعلت مجرد التفكير في إمكانية مجاراة أسلوب القرآن وتقليده ضرباً من المستحيل دونه خرط القتاد.

الانطباعية والعجز في مواجهة النص:

مع أواخر القرن الرابع وخلال القرن الخامس الهجريين، بدأ التأصيل للدرس الإعجازي، حيث راحت بحوثه تستقل تدريجياً عن الدراسات اللغوية والنحوية والنقدية، فضلاً عن الكلامية والفلسفية، دون أن تنفصل عنها نهائياً، وإنما اعتمدت مقدماتها وأدواتها في رصد الظاهرة الإعجازية.

وكان من ثمار هذا الاستقلال أن ظهرت كتب ورسائل شكّل لفظ «الإعجاز» عناوينها الرئيسية، كرسالة «النكت في إعجاز القرآن» لعلي بن عيسى الرماني (ت 386 هـ)، ورسالة «بيان إعجاز القرآن» لأحمد بن محمد بن إبراهيم الخطابي (ت 388 هـ)، وكتاب «إعجاز

(1) المصدر السابق، ص20- 21.

(2) تأويل مشكل القرآن. ص21.

القرآن» لأبي بكر محمد بن الطيب الباقلاني (ت 403 هـ)، هذا بالإضافة إلى مصنفات أخرى كثيرة، لعل من أبرزها كتاب عبد القاهر الجرجاني (ت 471 هـ) الموسوم بـ «دلائل الإعجاز»، وكتاب «نهاية الإيجاز في دراية الإعجاز» لفخر الدين الرازي (ت 606 هـ).

وبهذا التأصيل انتقل البحث من العمل على رصد التجانس اللغوي والبياني بين الخطاب القرآني والخطاب العربي إلى البحث في تحليل الظاهرة الإعجازية نفسها؛ أي السعي إلى سبر أغوارها للكشف عن مقوماتها الجمالية الفذة في تساميها النظمي.

لكن الأمر لم يكن في بدايته سهلاً ميسوراً، فبقدر ما غدا الإقرار بإعجاز القرآن من نافلة القول، بقدر ما أضحى التنقيب عن معالم أدبية الإعجاز، برصد وجوه بالغتها المتفردة، وكشف أسرار طاقتها التعبيرية المؤثرة، من أشد الأمور عنتاً على الباحثين، «ولذلك صاروا إذا سئلوا عن تحديد هذه البلاغة التي اختص بها القرآن، الفائقة في وصفها سائر البلاغات، وعن المعنى الذي يتميز به عن سائر أنواع الموصوف بالبلاغة، قالوا: إنه لا يمكننا تصويره ولا تحديده بأمر من ظاهر نعلم به مباينة القرآن غيره من الكلام. وإنما يعرفه العالمون به عند سماعه ضرباً من المعرفة لا يمكن تحديده... وقد يخفى سببه عند البحث، ويظهر أثره في النفس حتى لا يلتبس على ذوي العلم والمعرفة به. قالوا: وقد توجد لبعض الكلام عذوبة في السمع، وهشاشة في النفس لا توجد مثلها لغيره منه، والكلامان معاً فصيحان، ثم لا يوقف لشيء من ذلك على علة»[1].

وواضح من هذا القول للخطابي أن البعد الانطباعي ظل مهيمناً على ملاحظات واستنتاجات الباحثين في بلاغة القرآن؛ بعد يتجسد في استشعار روعة الخطاب القرآني في نفس المتلقي، دون قدرة الأخير تعليل أسباب تلك الروعة، أو كشف سر جماليتها المؤثرة.

على أن هذا القصور الذي أشار إليه الخطابي، لا يراه بعض الباحثين المحدثين كذلك؛ فهذا عبد الكريم الخطيب يقول: «وهذا الذي يعده الخطابي مأخذاً على العلماء قعد بهم عن الوصول إلى بيان الإعجاز، نراه نحن الطريق الذي لا طريق غيره للكشف عن بعض أسرار الإعجاز في القرآن، إذ ليس هذا الإعجاز مما يؤخذ بالمقايسة والنظر بقدر ما يستشف بالشعور والوجدان»[2].

والحقيقة أنه يجب التفريق بين استشعار روعة الخطاب القرآني والتجاوب النفسي الوجداني معه، وبين العمل على استجلاء معالم بنائيته التركيبية والجمالية؛ بمعنى أنه لابد أن نفصل بين لحظة الدهشة والانبهار التي تنتابنا عند سماع آي الذكر الحكيم، وبين اللحظة التي تليها حيث

(1) بيان إعجاز القرآن للخطابي، ضمن ثلاث رسائل في إعجاز القرآن، ص24.

(2) الإعجاز في دراسات السابقين، عبد الكريم الخطيب، دار الفكر العربي، ط1، 1974م، ص188.

التطلع إلى كشف بعض أسرار تلك الدهشة في جوانبها اللغوية والأدبية، ما استطعنا إلى ذلك سبيلاً.

وفي سبيل التخلص من هذا العجز في مواجهة النص القرآني، راح روّاد الدرس الإعجازي يؤسسون لمجموعة من المقاربات النظرية ذات التحليل الإجرائي لأدبية الخطاب القرآني.

لكن تلك المحاولات لم تتحرر تماماً من النزعة التقريرية السابقة القائمة على التقدير والتسليم بغير برهان؛ فالخطابي رغم إدراكه لب الإشكال المطروح يعرف الإعجاز تعريفاً عاماً مثالياً بقوله: إن القرآن «إنما صار معجزاً لأنه جاء بأفصح الألفاظ في أحسن نظوم التأليف مضمناً أصح المعاني»[1].

والغريب أن الخطابي بعد أن طوّف بمجموعة من القيم الأسلوبية للخطاب القرآني كالحذف والتكرار والاختصار ودقة اختيار الألفاظ، شارحاً ومحللاً، انتهى إلى تقرير ما عابه على غيره من قصور، حيث أشار في آخر حديثه عن الإعجاز إلى وجه رآه جديداً لم ينتبه إليه أحد، ذلك هو البعد التأثيري الضاغط الذي يمارسه القرآن على القلب ويسلطه على الوجدان، فيملأه حلاوة وروعة ومهابة: «وذلك صنيعه بالقلوب وتأثيره في النفوس، فإنك لا تسمع كلاماً غير القرآن منظوماً ولا منثوراً، إذا قرع السمع خلص له إلى القلب من اللذة والحلاوة في حال، ومن الروعة والمهابة في أخرى ما يخلص منه إليه، تستبشر به النفوس وتنشرح له الصدور»[2].

وعلى منوال هذا السياق التفضيلي يقوم الرُمَّاني بتقسيم البلاغة إلى ثلاث طبقات ليجعل بلاغة القرآن أعلاها[3]. ثم يحدد التعريف الحقيقي للبلاغة . في نظره . مستحضراً البعد النفسي الذوقي في مقاربة الظاهرة الإعجازية: «وإنما البلاغة إيصال المعنى إلى القلب في أحسن صوره من اللفظ، فأعلاها طبقة في الحسن بلاغة القرآن، وأعلى طبقات البلاغة للقرآن خاصة، وأعلى طبقات البلاغة معجز للعرب والعجم»[4].

وبناء عليه «تركز في الأعمال الإعجازية الأولى، هذا الجنوح إلى إطلاق صفة التفضيل على النماذج الخطابية القرآنية حيال غيرها من أنواع التفنن القولي البشري، وهو جنوح صادر في الغالب، عن انطباعية تذوقية، كان التحسس الأولي يفوت عليها أحياناً، التعمق في تحليل العينة الخطابية القرآنية، وتجلية مكونات أدبيتها»[5].

(1) بيان إعجاز القرآن للخطابي، ص27.

(2) بيان إعجاز القرآن للخطابي، ص70.

(3) انظر: النكت في إعجاز القرآن للرماني، ضمن ثلاث رسائل في إعجاز القرآن، ص75.

(4) النكت في إعجاز القرآن، ص75– 76.

(5) الخطاب القرآني، د. سليمان عشراني، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر، ط1، 1998، ص23.

إرهاصات التأصيل النظري:

يتطور التناول الانطباعي قليلاً من الباقلاني في كتابه «إعجاز القرآن»، وذلك حين ينطلق من المسلمة التأصيلية الشرعية والأدبية التي انطلق منها معظم الباحثين السابقين، متمثلة في التأكيد على أن إدراك الأدبية الإعجازية لا يأتي إلا للعارفين بأسرار اللغة والبيان العربيين؛ فهؤلاء هم الأقدر على تحسس مدى تفوق تلك الأدبية، وعظم أثرها، «فإما من كان متناهياً في معرفة وجوه الخطاب وطرق البلاغة والفنون التي يمكن فيها إظهار الفصاحة، فهو متى سمع القرآن عرف إعجازه»[1].

ويجمع كثير من الباحثين والدارسين على أن الباقلاني لم يحد عما تدارسه سابقوه، ولم يبتكر جديداً ذا شأن في موضوع الإعجاز البلاغي[2]، بل ركّز نظرات أولئك وآراءهم في هذا المجال، ومن ثم فهو «ليس مؤسساً لهذا الآراء التي يقول بها هنا في وجوه الإعجاز، وليس هو الذي كشف عن هذه الوجه وأقام الشواهد لها، ونصب الأدلة إليها. بل هو مسبوق إلى هذه الآراء، وهو يصرح بأنه إنما يحكي أقوال من سبقه في هذا الميدان»[3].

على أن ذلك لا يغمط الرجل حقه، ولا يقلل من جهوده في التأصيل النظري والإجرائي لأدبية الإعجاز حتى «إن كتابه قد استبد بهذا الفرع من التصنيف في الإعجاز، واحتمل المؤونة فيه بجملتها من الكلام والعربية والبيان والنقد، ووفى بكثير مما قصد إليه من أمهات المسائل والأصول التي أوقع الكلام عليها، حتى عدوه الكتاب وحده، لا يشرك العلماء معه كتاباً آخر في خطره ومنزلته وبعد غوره وإحكام ترتيبه وقوة حجته وبسط عبارته وتوثيق سرده»[4].

والحقيقة أن انشغال الباقلاني . بوصفه أحد أعلام الأشاعرة . بالرد على الخصوم والمشككين ورد مطاعنهم، لم يحل دون وقوفه مطولاً عند الكثير من مسائل البلاغة ومقومات البيان العربيين؛ من ذلك موقفه من مسألة «البديع»، ومناقشته لقضية الطبع والصنعة. فبعد أن يفرد صفحات عدة لشواهد شعرية مختلفة في صنوف البديع، يخلص إلى القول: «ثم رجع الكلام بنا إلى ما قدمناه، من أنه لا سبيل إلى معرفة إعجاز القرآن من البديع الذي ادعوه في الشعر ووصفوه فيه. وذلك أن هذا الفن ليس فيه ما يخرق العادة، ويخرج عن العرف، بل يمكن

(1) إعجاز القرآن، للباقلاني، تح: أبو بكر عبد الرزاق، طبق ونشر مكتبة مصر، ب. ت، ص23.

(2) انظر: إعجاز القرآن والبلاغة النبوية، مصطفى صادق الرافعي، دار الكتاب العربي، بيروت، 2004م، ص106-107.

(3) الإعجاز في دراسات السابقين، ص204.

(4) إعجاز القرآن والبلاغة النبوية، الرافعي، ص107.

استدراكه بالتعلم والدرب به والتصنع له، كقول الشعر، ووصف الخطب، وصناعة الرسالة، والحذق في البلاغة»[1].

والباقلاني يومئ هنا إلى خصيصة أسلوبية جوهرية تعد قوام أدبية الكلام في البحوث المعاصرة؛ إن هذه الأدبية إنما تتحقق بخرق المعيار والانحراف عن المتداول، وتجاوز المألوف في النظم والكتابة. لذلك هاجم الباقلاني أهل الصنعة من الشعراء الذين غالوا في استعمال وجوه البديع كأبي تمام، نافياً عنهم الحذق والتمكن، محتجاً بالقرآن الذي لم يرد فيه إلا الجيد المطبوع[2]. وهو ما يؤكده بقوله: «فأما شأو نظم القرآن فليس له مثال يحتذى إليه، ولا إمام يقتدى به، ولا يصح وقوع مثله اتفاقاً، كما يكون للشاعر البيت النادر، والكلمة الشاردة، والمعنى الفذ الغريب؛ والشيء القليل العجيب»[3].

لذلك فهو «يرى أن القرآن معجز بأسلوبه ونظمه البديع وألفاظه وبأثره في النفوس لا بما فيه من محسنات بلاغية»[4]. وبهذا سعى الباقلاني إلى إثبات أن البديع ليس المصدر الرئيسي لأدبية الإعجاز، وإنما هو مظهر من مظاهر، ينطق بمدى مباينة تجلياته النظمية، وتجاوزها للمتداول بين شعراء العرب وخطبائهم في هذا المجال.

مظهر آخر من مظاهر إسهامات الباقلاني في الدرس الإعجازي ذاك المتعلق باطراد النظم القرآن في انسيابية إيقاعه، وتجانس ألفاظه، وتناسق تراكيبه، على درجة واحدة من قوة السبك ومتانة النسج، رغم اختلاف أبوابه وتشعب موضوعاته؛ إنه مبدأ الاتساق الذي لا يتأتى لتأليف في مثل طوله، ولا يتحقق لنص يجمع موضوعات شتى في مثل حشد موضوعاته. يقول الباقلاني: «وقد تأملنا نظم القرآن، فوجدنا جميع ما يتصرف فيه من الوجوه التي قدمنا ذكرها، على حد واحد في حسن النظم، وبديع التأليف والرصف، لا تفاوت فيه، ولا انحطاط عن المنزلة العليا، ولا إسفال فيه إلى الرتبة الدنيا. وكذلك قد تأملنا ما يتصرف إليه وجوه الخطاب من الآيات الطويلة والقصيرة، فرأينا الإعجاز في جميعها على حد واحد لا يختلف. وكذلك قد يتفاوت كلام الناس عند إعادة ذكر القصة الواحدة، فرأيناه غير مختلف ولا متفاوت، بل هو على نهاية البلاغة وغاية البراعة. فعلمنا بذلك أنه مما لا يقدر عليه البشر»[5].

(1) إعجاز القرآن، للباقلاني، ص83.

(2) انظر: البيان العربي، د. بدوي طبانة، دار العودة، بيروت، ط5، 1972، ص44.

(3) إعجاز القرآن، للباقلاني، ص83.

(4) مناهج بلاغية، أحمد مطلوب، وكالة المطبوعات، الكويت، ط1، 1973، ص48.

(5) إعجاز القرآن، للباقلاني، ص34.

وعموماً فقد توطدت النظرة الانطباعية مع الباقلاني، على الرغم من سعيه الدؤوب لرصد واستقصاء معالم الجمال اللغوي والبياني للنص القرآني، حيث بوب الكثير منها، وصنفه بدقة وإحكام، متسلحاً في ذلك ببراعة الاحتجاج، وصرامة المنطق، وملكة الإقناع على طريقة المتكلمة. ومن ثم يمكن اعتبار محاولاته إرهاصاً حقيقياً للتأصيل النظري للدرس الإعجازي.

الجرجاني ونضج التأصيل النظري:

بانقضاء المرحلة السابقة، لم تتوقف الاجتهادات في هذا الميدان، بل صارت الحاجة أكثر ضرورة لإدراك سر الإعجاز واستجلاء طبيعة أدبيته. ولم تعد تلك المسلمات، والأحكام التقديرية لتشبع نهم الباحثين والنقاد، وتقنع المجتهدين المبدعين منهم خاصة.

ولا يتسع المقام هنا للإحاطة بجهود جميع هؤلاء(1)، على ما بينها من تقاطع وتفاوت؛ ولذلك سنقصر الحديث عن أحد أقطاب البلاغة، وأعلام النقد في التراث العربي، إذ يجمع المؤرخون على أن علوم النحو والبلاغة قد انتهت إليه، فاستثمر في إنتاجه الإبداعي النقدي إنجازات سابقيه، وعبّد الطريق للاحقيه؛ ذاك هو الإمام عبد القاهر الجرجاني (ت 471 هـ).

يفتتح الجرجاني كتابه القيم «دلائل الإعجاز» باستهلال مهم، يؤكد من خلاله شرعية البحث في أدبية القرآن، والعمل على استقصاء معالم إعجازيتها عن طريق التحليل العلمي الرصين، وعدم الاكتفاء بتقليد تلك النزعة الانطباعية التنويهية التي درج عليها الكثير قبله. يقول مخاطباً القارئ: «فإذا كنت لا تشك في أن لا معنى لبقاء المعجزة بالقرآن إلا أن الوصف الذي له كان معجزاً قائم فيه أبداً، وأن الطريق إلى العلم به موجود، والوصول إليه ممكن، فانظر أي رجل تكون إذا أنت زهدت في أن تعرف حجة الله تعالى، وآثرت فيه الجهل على العلم، وعدم الاستبانة على وجودها. وكان التقليد فيها أحب إليك، والتعويل على علم غيرك آثر لديك؛ ونحّ الهوى عنك، وراجع عقلك، واصدق نفسك، بين لك فحش الغلط فيما رأيت، وقبح الخطأ في الذي توهمت...»(2).

تناول عبد القاهر موضوع الإعجاز في سياق نظرية «النظم» التي تبناها في التقعيد والتحليل النقديين لمختلف الخطابات الأدبية، مواصلاً بذلك ما درج عليه بعض سابقيه، مثل الجاحظ، من التعويل على النظم في صناعة الكلام، ولكن بنظرات أدق، وتناول أعمق.

---

(1) يمكن أن نذكر من أبرزهم: القاضي عبد الجبار (ت 415 هـ)، والزمخشري (ت 538 هـ)، والفخر الرازي (ت 606 هـ).

(2) دلائل الإعجاز في علم المعاني، عبد القاهر الجرجاني، تح: د. ياسين الأيوبي، المكتبة العصرية، صيدا / بيروت، 2002، ص69.

جعل الجرجاني، إذاً مناط الأدبية النظم، أي الصياغة التركيبية لأجزاء الكلام في نسيج محكم، وسباكة متينة، تتوخى الإفصاح عن المعاني والدلالات في نظام هندسي متساوق، كما يشرح ذلك بقوله: «واعلم أن مما هو أصل في أن يدق النظر، ويغمض المسلك في توخي المعنى التي عرفت، أن تتخذ أجزاء الكلام، ويدخل بعضها في بعض، ويشتد ارتباط ثان منها بأول، وأن يحتاج في الجملة إلى أن تضعها في النفس وضعاً واحداً، وأن يكون حالك فيها حال الباني يضع بيمينه ههنا، وفي حال ما يضع بيساره هناك»(1).

وعلى هذا الأساس حاصر الجرجاني إشكالية اللفظ والمعنى، بعدم الانحياز لأي منهما على حساب الآخر، وإنما بالتعويل على انصهارهما في النظم الذي ليس «إلا أن تضع كلامك الوضع الذي يقتضه على النحو، وتعمل على قوانينه وأصوله، وتعرف مناهجه التي نهجت، فلا تزيغ عنها، وتحفظ الرسوم التي رسمت لك فلا تخل بشيء منها»(2).

فبتوخي قوانين النحو تنتظم الألفاظ في مواقعها التركيبية بحسب سياقاتها المعنوية، لتحقيق أدبية التبليغ. على أن تباين وجوه النحو، وتنوع معانيه كالتعريف والتنكير، والتقديم والتأخير ليست هي الغاية في حد ذاتها؛ وإنما توظيف لتأمين حسن التبليغ، وتحقيق غرض الكلام إذ «ليست المزية بواجبة لها في أنفسها، ومن حيث هي على الإطلاق، ولكن تعرض بسبب المعاني والأغراض التي يوضع لها الكلام، ثم بحسب موقع بعضها من بعض، واستعمال بعضها مع بعض»(3).

من هذه المنطلقات أسس عبد القاهر لأدبية الإعجاز، حيث نفى تحققها في الكلم مفردة، أو في إيقاع الفواصل المتناغمة وحدها، أو اختصاصها بالاستعارة وضروب المجاز منفردة.. وإنما مناط تلك الأدبية ليس «إلاّ أن يكون في النظم والتأليف»(4). والنظم هنا لا يعني توخي معاني النحو وأحكامه فيما بين الكلم فحسب، بل يقتضي استحضار البعد البلاغي الجمالي أيضاً، فتكون الأدبية الإعجازية ثمرة اللحمة بينهما.

وهكذا فالخطاب القرآني «يقتضي دخول الاستعارة ونظائرها فيما هو معجز؛ وذلك لأن هذه المعاني التي هي الاستعارة، والكناية، والتمثيل، وسائر ضروب المجاز من بعدها، من

(1) دلائل الإعجاز، ص137.
(2) دلائل الإعجاز، ص127.
(3) دلائل الإعجاز، ص132.
(4) دلائل الإعجاز، ص374.

مقتضيات النظم، وعنها يحدث وبها يكون، لأنه لا يتصور أن يدخل شيء منها في الكلم، وهي أفراد لم يتوخ فيما بينها حكم من أحكام النحو»[1].

ويعزّز الجرجاني هذا الطرح التنظيمي بعيّنة إجرائية يجمع فيها المقومات النظمية السابقة، حين يحلل قوله تعالى على لسان زكريا . عليه السلام .: ﴿وَاشْتَعَلَ الرَّأْسُ شَيْباً﴾ نافياً أن تكون الاستعارة هنا، وحدها، مجلى الحسن والجمال، فليس «هذا الشرف العظيم، ولا هذه المزية الجليلة، وهذه الروعة التي تدخل على النفوس، عند هذا الكلام لمجرد الاستعارة، ولكن لأن يسلك بالكلام طريق ما يسند الفعل إلى الشيء، وهو لما هو، من سببه؛ فيرفع به ما يسند إليه، ويؤتى بالذي الفعل له في المعنى، منصوباً بعده، مبيناً أن ذلك الإسناد وتلك النسبة إلى ذلك الأول، وإنما كان من أجل هذا الثاني ولما بينه وبينه من الاتصال والملابسة...»[2]. ثم يوضح الأمر ويفصله أكثر بلهجة الناقد المحترف الخبير بتلابيب النظم العربي: «وذلك أنّا نعلم أن «اشتعل» للشيب في المعنى، وإن كان هو للرأس في اللفظ، كما أن «طاب» للنفس، و«قرّ» للعين، و«تصبب» للعرق وإن أسند إلى ما أسند إليه، يبين أن الشرف كان، لأن سلك فيه هذا المسلك، وتوخى به هذا المذهب، أن تدع هذا الطريق فيه وتأخذ اللفظ فتسنده إلى الشيب صريحاً فنقول: (اشتعل شيب الرأس، والشيب في الرأس)، ثم تنظر: هل تجد ذلك الحسن وتلك الفخامة؟ وهل ترى الروعة التي كنت تراها؟»[3].

ليخلص بعد هذا إلى كشف سر جمال استعارة الاشتعال للشيب، وتعليل ذلك بقوله: «فإن السبب في أن يفيد، مع لمعان الشيب في الرأس، الذي هو أصل المعنى: الشمول؛ وأنه قد شاع فيه، وأخذه من نواحيه، وأنه قد استقر به، وعم جملته، حتى لم يبق من السواد شيء، أو لم يبق منه إلا ما لا يعتد به؛ وهذا ما لا يكون إذا قيل (اشتعل شيب الرأس، أو الشيب في الرأس). بل لا يوجب اللفظ حينئذ أكثر من ظهوره فيه على الجملة»[4]. ثم يكشف لنا معلماً آخر من جنس النظم، وهو تعريف الرأس (بالألف واللام) وإفادة معنى الإضافة من غير إضافة، وهو أحد ما أوجب المزية[5].

---

(1) دلائل الإعجاز، ص374.
(2) دلائل الإعجاز، ص143، 144.
(3) دلائل الإعجاز، ص144.
(4) دلائل الإعجاز، ص144.
(5) دلائل الإعجاز، ص145.

على منوال هذا التنظير الدقيق، والتحليل العميق، مضى الجرجاني في استكناه جمالية الخطاب القرآني، مستدلاً «على منهجه الأدبي في تفهم آي القرآن الكريم بسمو النظم فيها، وما ينسجم فيه من أوامر التناسق، وتآلف كلماته بالتضامن والترابط إلى بضعها، وهو يستعين بالدراسة البلاغية والنقدية في استذواق كافٍ لاستخراج النتائج المحللة بالعلة والتفسير»[1].

لقد انعطف عبد القاهر بأدبية الإعجاز إلى منعطف التأصيل النظري، الذي يؤسس لفهم شمولي يحيط بعناصر تلك الأدبية، ويفككها عنصراً عنصراً، كاشفاً عن علاقاتهما البنائية، ووشائجها النظمية، وصولاً إلى ملامسة أبعادها الجمالية الفذة، ما أمكن ذلك.

المصادر والمراجع:

. الأبعاد الإبداعية في منهج عبد القاهر الجرجاني، د. محمد عباس، دمشق: دار الفكر، ط1، 1999.

. أثر القرآن في تطور النقد العربي، د. محمد زغلول سلام، مصر دار المعارف، ط3، د.ت.

. أدبية النص، محاولة لتأسيس منهج نقدي عربي، د. صلاح رزق، القاهرة: دار غريب، ط2.

. إعجاز القرآن، الباقلاني، تح: أبو بكر عبد الرزاق، مكتبة مصر، 1994.

. إعجاز القرآن والبلاغة النبوية، مصطفى صادق الرافعي، بيروت: دار الكتاب العربي، 2004.

. الإعجاز في دراسات السابقين، عبد الكريم الخطيب، دار الفكر العربي، ط1، 1974.

- بيان إعجاز القرآن، الخطابي، ضمن ثلاث رسائل في إعجاز القرآن، تح: محمد خلف الله ومحمد زغلول سلام، مصر: دار المعارف، ط3، 1976.

. البيان العربي، د. بدوي طبانة، بيروت: دار العودة، ط5، 1972.

. تأويل مشكل القرآن، ابن قتيبة، تح: السيد أحمد صقر، القاهرة: دار التراث، ط2، 1972.

. الحيوان، الجاحظ، تح: عبد السلام هارون، بيروت: دار إحياء التراث العربي، 1969م، ج1.

- الخطاب القرآني، مقاربة توصيفية لجمالية السرد الإعجازي، د. سليمان عشراني، الجزائر: ديوان المطبوعات الجامعية، ط1، 1998.

- دلائل الإعجاز، عبد القاهر الجرجاني، شرح وإخراج: د. ياسين الأيوبي، بيروت: المكتبة العصرية، 2002.

- مناهج بلاغية، أحمد مطلوب، وكالة المطبوعات الكويت، توزيع دار العلم للملايين، بيروت، ط1، 1973.

(1) الأبعاد الإبداعية في منهج عبد القاهر الجرجاني، د. محمد عباس، دار الفكر، دمشق، ط1، 1999، ص77.

ـ منهج الزمخشري في تفسير القرآن وبيان إعجازه، د. مصطفى الصاوي الجويني، مصر: دار المعارف، ط3، د. ت.
. النكت في إعجاز القرآن، الرماني، ضمن ثلاث رسائل في إعجاز القرآن، تح: محمد خلف الله ومحمد زغلول سلام، مصر: دار المعارف، ط3، 1976.

/ /

لغويــــــــــــات

مُخالَفَةُ القِياسِ اللُّغويِّ
في شِعْرِ الأَعْشَى

د. مُحمَّد شَفيق البَيْطَار (*)

U———————————— u

تمهيد:

لعلَّ المَرْءَ لا يكون مجانباً للصّوابِ إن ذَهَبَ إلى أنَّ (القياسَ) مبدأ عامٌّ في مختلِفِ وجوه الحياة وصنوفِ العلم، وأنّ الإنسانَ حين يلجأُ إلى (القياس) يُعْمِلُ فكرَهُ ليَجْرِيَ في فعلِهِ وقولِهِ على ما جَرَى عليه مَنْ يَقِيسُ فعلَهُ بفعلهِ وقولَهُ بقولِهِ، ممَّنْ سَبَقَهُ أو ممَّنْ يحيط به في مجتمعه.

والفَنَّان المبدع المبتدئ يقيسُ ما يُبدِعهُ بإبداعِ مَنْ تقدَّمَه، ولذلكَ كانت حاجتُهُ إلى التّلمذة؛ والشّاعر فنّان مبدعٌ أداة إبداعِهِ هي اللّغة، وقد عُرِفَتْ تلمذةُ الشّعراء القدماء بعضِهِم على بعض منذُ الجاهليّة، وذلكَ بأن يكون المبتدئ روايةً لشاعرٍ سابق، يحفظ شعرَهُ ويتمثَّل فنّه وأدواتِهِ المختلفة، ويتأثَّر بِهِ في لغته وتراكيبه وموضوعاته.

وقد تنّبه علماء العربية منذ القرن الأوَّل الهجريّ على أنّ هذه اللّغة محكومةٌ في ألفاظها وتراكيبها وشعرها ونثرها بقوانينَ جامعة مطَّردة ناظمة لها، فبدؤوا باستنباطها، وتلَقَّاها تلامذتُهم وتوسّعوا في الاستنباط، ولم يزل الاستنباط يتوسّع إلى أن نضجت مجموعةٌ من علوم العربية، منها النّحو والصّرف والبلاغة والعَروض والقوافي، وهي علوم تحتوي تلكَ القوانين والمقاييس؛

(*) أستاذ سوري في جامعة دمشق.

وتنبَّه أولئك العلماء أيضاً على أنَّ فيما وصل إليهم من كلام العرب ما يخرج على تلك القوانين المطّردة ويخالفُها، فدوَّنوا ذلك كلَّه في كتبهم.

ولذلك يُعَدُّ **(القياس)** أصلاً مِن أصول العربيّة، تناولته أقلامُ العلماءِ قديماً وحديثاً في بحوث مفصّلة[1]؛ ولعلَّ الأعشى كان أكثر شعراء الجاهليّة مخالفةً لتلك القواعد والأصول، ففي أثناء بحثي في كتب اللّغة والنّحو والصّرف وضرائر الشّعر ونحو ذلك لَفَتَ نظري كثرةُ استشهاد العلماء بشعره، وتنبيهُهم على ما فيه من مخالفةٍ للقياس والقوانين المطّردة في كلام العرب وأشعارِها، فجمعتُ ذلكَ، وراجعتُهُ على ديوانِهِ، فظهرَت لي فيه أمورٌ أضفتها إلى ما سبق، فاجتمعت لديّ كثيرة، فرأيت أن أقدمَّها في هذه المقالات التي اعتمدت فيها على المنهج الوصفيّ، مُكتفياً بتتبُّعِ مظاهر مخالفةِ القياس وعرضِها على القارئ، وإن كنت قد حرصت على نقل ما ذهب إليه العلماء مِن (تعليل) لبعض الظَّواهر، مَعَ العلم أنَّ كثيراً ممَّا عرضتُه يدخُلُ في الدّراسات الأسلوبية أو يُفيدُها.

على أنّ مخالفتَه الأعشى للقياس ليست مطّردةَ في شعره، فإنَّ معظمه جاءَ موافقاً للقواعد الناظمة للعربية، وجاءَت مخالفةُ القياس في أبياتٍ قليلةٍ إذا ما قُورِنَتْ بسائر شعره وهو غزير كثير.

و **(الأعشى)** لقبٌ لميمون بن قيس البكريّ، لُقّب به لعلّة في عينيه، وهو شاعر مشهور من شعراء الجاهليّة، يُعَدّ في الطبقة الأولى من فحولها البارزين، ولَهُ ديوان مطبوع قدّمَ له محقّقه الدكتور محمّد محمّد حسين . رحمه الله . بمقدّمة مستفيضة تناوَلَ فيها عصرَه وحياتَهُ وفنَّه، تُغنِي مَنْ شاءَ معرفةَ ذلكَ.

ولاشكَّ في أنَّ وراءَ مخالفةِ القياس عند الأعشى أسباباً عدَّة، ولكنْ لعلَّ أهمَّها . في نظري . هو السَّبب النفسيّ، فهو شاعرٌ قلقٌ مضطربٌ لاهثٌ وراءَ ثلاثِ شَهَواتٍ تتحكَّم فيه: المرأة والخمر والمال، وكانت وراءَ تعهُّرِه في حياتِهِ وشعرِه، وكثرةِ وصفه للخمر ومعاقرتها، وتكسُّبِهِ بشعره وتبذيره؛ وهذا كلُّه يجعله أقلَّ حرصاً على إحكام شعرِهِ مِن سائرِ شعراءِ طبقته، وإن كانَ فيهم مَنْ يُشبِهُهُ في بعض جوانبه النفسية؛ ولكن ليس هذا موضعَ دراسةِ الشاعر نفسّياً وأثر تركيبه النّفسيّ في شعره، وعسى أن يتولّى ذلك أحد الباحثين.

أَوجُهُ مُخَالَفَةِ القِياسِ في شعرِ الأَعشى:

---

(1) مِنَ الكتب القديمة التي تناولت القياس وما جاءَ مخالفاً له: كتاب سيبويه، والخصائص لابن جني، ولُمَعُ الأدّلة لكمال الدين بن الأنباريّ، والاقتراح للسيوطيّ، والمزهر له، وضرائر الشعر لابن عصفور، وما يجوز للشاعر في الضرورة للقزّاز القيرواني. ومن الكتب الحديثة: السماع والقياس لأحمد تيمور، ودراسات في العربية وتاريخها لمحمد الخضر حسين، والقياس في اللغة العربية له، وفي أصول النحو لسعيد الأفغاني، والقياس لمنى إلياس.

يتميز شعرُ الأعشى بغزارته إذا ما وُوزِنَ بشعر غيره من شعراء الجاهليّة، فقد بلغَ عددُ أبيات ديوانه (2320) عشرينَ وثلاثَ مئةٍ وألفَيْ بيت من الشّعر، وقدّم الأعشى مَنْ قدّمه على شعراء الجاهليّة لأنَّه «كان أكثرَهُم عَروضاً، وأذهبَهُمْ في فنون الشّعر، وأكثرَهُمْ طويلةً جيّدَةً، وأكثرَهُمْ مدحاً وهجاءً وفخراً ووصفاً، كلُّ ذلكَ عندَه. وكان أوّلَ مَنْ سأل بشعره»[1] ولعلّ غزارةَ شعرِه جاءت من أنّه تَخِذَ الشّعر متجراً ووسيلةً لِكَسْبِ الرّزقِ، فكان شعرُهُ صَنعتَهُ.

وهذه الغزارة في شعره تجعله إذا ما وقع على معنىً، ولم تُسْعِفْهُ اللُّغةُ على تركيبه بألفاظ تنقله إلى من يَسْمَعُهُ في سياق الوزن الذي اختاره = تجعله يتصرّف في ألفاظ اللّغة أو في تراكيبها المعروفة، حتى يذلِّلَها للمعنى الذي يريد، فيخالف بذلك الأصْلَ والقياس الذي كان ينبغي أن يأتي عليه الكلام.

ومخالفة القياس في شعر الأعشى متعدِّدَة الوجوه، كثيرةُ الشَّواهِد، يستطيع المرءُ أنْ يُعيدَها إلى ثلاثة فروعٍ رئيسية، وهي: مخالفة القياس اللُّغويّ، ويُقْصَدُ بها أعيانُ الألفاظِ وما فيها من مُخالفةٍ لما تجري عليه ألفاظُ العربيّةِ؛ ومُخَالَفَةُ القياسِ النَّحْوِيّ، ويُقْصَدُ بها تركيبُ الجملةِ في عوامِلِها ومعمولاتها، واتّصال بعضِ أجَزائها ببعضٍ، وما في ذلكَ من مُخَالَفَة العربيَّة؛ ومخالفةُ القياس العَروضيّ، وهو ما يُسَمَّى بِعُيُوبِ الشِّعْر؛ ويستطيع المرءُ أيضاً أَنْ يُحَدِّدَ لكلِّ فرعٍ تَشَعُّباتٍ كثيرةً، وبهذه الفروعِ الثلاثةِ وتشعُّباتها تَتَّضِحُ ظاهرةُ مخالفةِ القياسِ في شعرِ الأعشى، وسأخصص هذا المقال لمخالفة القياس النحويّ، وأُتبعه مقالين في فرعَي مخالفة القياس الآخرين، إن شاء اللّه.

مُخَالفةُ القياسِ اللُّغَويّ في شعر الأعشى:

تَرِدُ مخالفةُ القياسِ اللغويِّ في شعرِ الأعشى على وجوهٍ عدّةٍ؛ فَثَمَّةَ أبنيةٌ لم تَرِدْ في أبنيةِ اللُّغَةِ المعروفة عند علماء اللغة، أو لم تُسْمَعْ مِنَ العربِ، جُموعاً ومصادرَ وأسماءً؛ وثمّةَ إبدالُ ما لم تُبْدِلْهُ العَرَبُ، وتَرْكُ إعلالِ ما تُعِلُّه، وتَرْكُ حَذْفِ ما حَقُّهُ الحَذْفَ، وحَذْفُ ما حقُّهُ الإثباتُ وهو كثير، ومَدُّ المقصورِ، وقصرُ الممدودِ، وتحريكُ السَّكنِ، وتسكينُ المُتَحِّرِك.

فمنَ **الأبنية الَّتي وَرَدَتْ في شعرِ الأعشى، ولم يَرِد مثيلٌ لها في اللُّغةِ** وزن **(فَيْعُل)**، إذ قالَ[2]:

وَمَـــا أَيْبُلِـــيٌّ عَلَـــى هَيْكَـــلٍ بَنَـــاهُ وَصَـــلَّبَ فِيـــهِ وَصَـــارَا

---

(1) طبقات فحول الشعراء (65).

(2) ديوان الأعشى الكبير (103).

فقولُهُ (أَيْبُلِيٌّ) هَوَ (فَيْعُلِيٌّ)، قال سيبويه: «إِنَّ مِثالَ فَيْعُل لَمْ يأتِ في الكَلاَم»[1] ولم يَقُلْ سيبويه ذلكَ لأنّه لم يقف على قولِ الأعشى، ولكنه كان –كما قال ابن جنّي . «إذا تحجَّر شيئاً منَ اللّغة وخرج عنه الحرفُ أوِ الحرفان لم يستثنِ بما خَرَج عنِ الجمهور لِقِلَّتِهِ»[2].

وذهبوا في اشتقاقه مذهبَيْن؛ الأَوَّلُ: أنّه عربيٌّ مُشْتَقٌّ مِنْ أَبَلَ بالمَكَانِ إذا أَقَامَ بِهِ، أو من أَبَلَتِ الإِبلُ بالرُّطَبِ عن الماءِ، أي أقامت عليه واجتزأت به عن الماء؛ فذكَرَ الأعشى أنَ هذا الرّاهب اجتزأ بما في الهَيْكل وأقام عليه ولم يتعدَّهُ إِلى غيره[3]؛ والثاني أنه من تسميةِ النَّصارى للمسيح عليه السّلام: (أَبِيل الأبيلين)، واستشهدوا على ذلك بقول عمرو بن عبد الجِنّ التّنوخيّ[4]:

وَمَا سَبَّحَ الرُّهْبَانُ فِي كُلِّ بِيعَةٍ ... أَبِيلَ الأَبِيلِينَ المَسِيحَ بْنَ مَرْيَمَا

وقال أبو عليٍّ الفارسيّ: «قال أبو عبيدة: أَيْبُلِيّ: صاحب أَبِيل، وهو عصا الناقوس، وقال آخر جاهليّ: [وأنشد بيتَ عمرو، وقال:] فظاهرُ هذا يَدُلُّ على أنه يعني بالأَبِيل ما يُعنى بـ (أَيْبُليّ)...» [5]، وعلّل مَجِيءَ هذا الوزن في شعر الأعشى بأنّه يجيْءُ مَعَ ياءَيِ النِّسبةِ مالا يأتي مع غيرهما، وإن لم يأتِ (فَيْعُلَ) بلا ياءَي النّسبة. وقال ابن جنّي في قولهم: (لصٌّ بَيِّنُ اللَّصُوصيَّةِ)، و(حُرٌّ بيِّنُ الحَرُوريَّة): إنْ شئتَ جَعَلْتَهُ صفةً لمصدر محذوف، والتّقديرُ: لِصٌّ بَيِّنُ اللَّصَّةِ اللَّصُوصيَّةِ، وحُرٌّ بيِّنُ الحُرِّيَّةِ الحَروريَّةِ: «وإن شئتَ قلتَ غيرَ هذا، وذلك أنَّ مالا يجيءْ من الأمثلة بنفسه قد يجيْء إذا اتَّصَلَت ياءُ الإضافة بهِ، وذلك كقول الأعشى: (البيت) فأَيْبَليٌّ كما ترى (فَيْعُليٌّ) ولولا ياءُ الإضافة لم يَجُزْ ذلك، ألا ترى أنّه لم يأت عنهم (فَيْعُل)؟... فكذلك جاز لَصُوصيّة وحَروريّة»[6].

أمّا رِوايةُ أَبِي عُبَيْدَةَ للبيت فهي[7]:

«وما آبُلِيٌّ على هَيْكَلٍ...» وهي على إبدالِ الألف من الياء، كما أُبْدِلَتْ منها في (طائي).

---

(1) المنصف لكتاب التصريف (1: 163).

(2) المصدر نفسه (1: 163).

(3) المصدر نفسه (1: 163).

(4) عمرو بن عبد الجنّ: شاعر جاهليّ قديم، خَلَفَ على مُلك جَذيمة الأبرش بعدَ قتله، فنازعه ابن أخت جذيمة: عمرو بن عديّ اللخميّ، وغَلَبه على الأمر، وكان الملك في الحيرة لأبنائه من بعده؛ معجم الشعراء:18، والشعر فيه.

(5) المسائل الحلبيّة (368 . 370).

(6) المحتسب (1: 63 . 64). وفي مقاييس اللغة (1: 42 . أبل): «قال الخليل: الأَبيلُ من رؤوس النصارى، وهو الأبيليّ؛ قال الأعشى (البيت) قال: يُريدُ أبيليّ؛ فلما اضطُرَّ قدّم الياء، كما يقال: أيْنُق، والأصل أَنْوُقٌ».

(7) المسائل الحلبيّة (370).

وممّا جاء في شعر الأعشى ولم يَرِدْ عن العرب أنَّهُ جَاء في شعره (يَقَنٌ) مَصْدراً لـ (أَيْقَنَ)، وجعل القَزَّازُ القَيْروانِيُّ هذا مِنْ ضَرَائِرِ الشِّعْرِ؛ قال: «ومِمَّا يَجُوزُ لِلشَّاعِرِ: أنْ يُجْرِيَ المَصْدَرَ على غيرِ المَصْدَرِ القياسيّ... حكى قومٌ أَنَّ مصدرَ (أَفْعَلَ) جاء على (فَعَل)، وأنشدوا للأعشى[1]:

وَمَا بِالَّذِي أَبْصَرَتْهُ العُيُو نُ مِنْ قَطْعِ يَأْسٍ وَلاَ مِنْ يَقَنْ

وَإِنَّمَا يُقَالُ: أَيْقَنَ إِيقاناً وَيَقِيناً[2]»، ولكنَّ صاحب القاموس ذكر مصدرَ الثلاثيّ (يَقِنَ) كَفَرِحَ، فقال: «يَقْناً، وَيُحَرَّكُ»[3]، فإذا كان الأعشى بَنَاهُ على الثُّلاثِّي فَلَيْسَ فيه مُخَالَفَةٌ للقياسِ.

وَمِنْ هذا أنه جاء بـ (خُذُول) مصدراً لِـ (خَذَلَ)، فقال[4]:

مَتَى أَدْعُ مِنْهُمْ نَاصِرِي يَأْتِ مِنْهُمُ كَرَادِيسُ مَأْمُونٌ عَلَيَّ خُذُولُهَا

يُرِيدُ أَنَّهَا لا تخذلهُ، و(خُذُول) مصدرٌ لم يَرْدِ في المعجمات، وَإِنَّما وَرَدَ قولُهُمْ: خَذَلَهُ خَذْلاً وخِذْلاناً[5].

وَمِمَّا وَرَدَ في ديوانِهِ ولم يَرِدْ في المعجمات قولُهُ[6]:

وَفِتْيَانِ صِدْقٍ لاَ ضَغَائِنَ بَيْنَهُمْ وَقَدْ جَعَلُوني فَيْسَحاهاً مُكَرَّما

جَاءَ فِي شَرْحِهِ: «فَيْسَحاهٌ: لَمْ أعثر لَهَا على أصلٍ، وفي المعاجم: وهو يمشي الفيسحى، أَيْ يُبَاعِدُ في خطوه»، والفَيْسَحُ كالفيسحى: مُبَاعَدَةُ الخطو[7].

ووردت في ديوانه أَلفاظٌ لم يُعْرَفْ لها معنىً على وجهِ الدّقّة، مثل لفظ (شاحِرْد) في قوله[8]:

وَمَا كُنْتُ شاحِرْداً ولكنْ حَسِبْتُنِي إذا مِسْحَلٌ سَدَّى لِيَ القَوْلَ أَنْطِقُ

قال في شرحه: «قالوا إن معناه متعلّم»، ولم أجد له مادّة في القاموس.

ومثلها اللَّفظتَان (السَّكّيّ) و(فَيْتَق) في قوله[1]:

---

(1) الديوان (73).

(2) ضرائر الشعر للقزّاز (170 ـ 172).

(3) القاموس: (يقن).

(4) الديوان (225). والكراديس: جمع كُردوسة، وهي القطعة العظيمة مِنَ الخيل.

(5) القاموس (خذل).

(6) الديوان (343).

(7) القاموس: (فسح).

(8) الديوان (271). ومِسْحَل: اسم شيطان الشّعر الذي كان الأعشى يزعم أنَّه يُمِدُّهُ بالشّعر. وسَدَّى لَهُ القَوْلَ: أي نَسَجَهُ لَهُ وهيَّأه.

ولا بُــدَّ مــن جــارٍ يُجِيــزُ ســبيلَهَا　　　كمــا جَــوَّزَ السَّــكِّيَّ فــي البــاب فَيْتَــقُ

قال الشارح: «السَّكّيّ: ذكروا فيه معانيَ كثيرة، فقالوا: إنه المسمار أو الدينار أو البريد. والفيتق قالوا إنّه النَّجَّار أو البواب أو الملك، وسُئلَ الأصمعيُّ عنِ الكلمتين فلم يعرِفْهُمَا».

ونجد الأعشى إذا جمع بعضَ المفرداتِ جَمْعَ تكسيرٍ خالَفَ القِياسَ في ذلك؛ كقوله[2]:

وُجِــدْتَ إذا اصْــطَلَحُوا خَيْــرَهُمْ　　　وَزَنْــدُكَ أَثْقَــبُ أَزْنَادِهَــا

فَجَمَعَ لفظ (زَنْد) على (أَزْنادِ)، والعَرَبُ تجمع ما جَاء على (فَعْل) من الأسماء الثلاثيّة الصّحيحةِ العَيْن السّاكنةِ جَمْعَ قِلَّةٍ على (أَفْعُل)، قالَ سيبويه: «أمّا ما كان على ثلاثةِ أحرفٍ وكان (فَعْلاً) فإنَّكَ إذا ثَلَّثْتَهُ إلى أَنْ تُعَشِّرَهُ فإنَّ تكسيرَهُ (أَفْعُل)... فإذا جاوز العَدَدُ هذا فإنَّ البناءَ قد يجيءُ: على (فِعَال) وعلى (فُعُول)... وَرُبَّمَا جاء (فَعِيلاً) وهو قليل...وَاعلَمْ أَنَّهُ قد يجيءُ في (فَعْل): (أَفعالٌ) مكان (أَفْعُل)، قال الشاعرُ: [وأنشد بيتَ الأعشى] وليس ذلكَ بالباب في كلام العرب»[3]. وأنشدَهُ المُبَرِّدُ[4] شاهداً على ماجاءَ في جمع (فَعْل) غَيْرَ مُعْتَلٍّ على (أَفْعَال) مُشَبَّهاً بِغَيْرِهِ خارجاً عَنْ بَابِه.

ومثْلُ ذلكَ أَنَّهُ جَمَعَ لفظ (أَنْف) على (آناف) فقالَ[5]:

إذا رَوَّحَ الرَّاعِــي اللِّقَــاحَ مُعَزِّبــاً　　　وَأَمْسَــتْ علــى آنافِهَــا عَبَرَاتُهَــا

أنشدَهُ سيبويه[6] نظيراً لـ (أزناد) في شذوذ جمعها على وزن (أَفْعال)، وكان حقُّ (أَنْف) أَنْ يَجْمَعَهُ جَمْعَ كثرةٍ على (فُعُول).

ومن هذا أنّه جَمَعَ لفظَ المصدرِ (فَعْل) جَمْعَ تكسيرٍ على (فَوَاعِل)، حَمْلاً له على ما يُكَسَّرُ عليه (فَاعِل)؛ قال . وقد جَمَعَ لفظَ (سَيْل) على (سَوَائِل)[1]:

---

(1) الديوان (173).

(2) الديوان (123). والزَّنْدُ: أحدُ الزَّنْدَين، وهو العُود الأعلى الذي تُقتَدَحُ به النار؛ وثَقَبَ الزَّنْدُ: خرَجَتْ نارُه.

(3) كتاب سيبويه (2: 567 . 568) (باب تكسير الواحد للجمع).

(4) المقتضب (2: 195 . 196).

(5) كتاب سيبويه (3: 568)، وهو في الديوان (137)؛ والرواية فيه:

إذا روَّحَ الرَاعِــي اللِّقَــاحَ مَعَجِّــلاً　　　وأَمْسَــتْ علــى آفاقِهَــا غَبَراتُهَــا

وهو تحريف؛ وإلاّ فقد ردّ الضمير في قوله: (آفاقها) على محذوفٍ مفهوم من السياق وهو الأرض؛ أي: تثيرُ اللّقاح الغبارَ في الآفاق بسبب القحط. اللّقاح: الإبل ذوات اللَّبَن. والمعزّب: الذي يُعْزِبُ بماشيته عن الناس في المرعى.

(6) كتاب سيبويه (3: 568).

فَلَيْتَـــكَ حَـــالَ البَحْـــرُ دُونَـــكَ كُلُّـــهُ   وَكُنْـــتَ لَقـــىً تَجْـــرِي عَلَيْـــهِ السَّـــوَائِلُ

أي السُّيول؛ وعلَّلَ ابنُ جنّي ذلك بقوّة شَبَهِ المصدر باسم الفاعل، فقال: «وَيَدُلُّك على قُوَّةِ شبه المصدر بالصِّفَةِ [يريدُ: باسمِ الفاعل] وقوعُ كلِّ واحدٍ منهما مَوْقِعَ صاحبه، وذلك نحوَ قوله تعالى: ﴿قُلْ أَرَأَيْتُمْ إِنْ أَصْبَحَ مَاؤُكُمْ غَوْراً﴾ [الملك 30/67] أي غائراً... وقولهم: قُمْ قائماً؛ أي قياماً، وعليه أيضاً كَسَّروا المصدرَ وهو (فَعْل) على ما يُكَسَّرُ عليه (الفاعل) في الوصف، وهو (فَوَاعل)، أَنْشَدَنَا أبو عليّ:

وَإِنَّـــكَ يَـــا عَـــامِ ابْـــنَ فـــارسِ قُـــرْزُلٍ   مُعيـــدٌ علـــى قِيـــلِ الخَنَـــا وَالهَـــوَاجِرِ

يريدُ جمعَ (هُجْر)، فكأنّه كَسّر (هاجراً) على (هواجر)، وأنشدنا أيضاً

فَلَيْتَـــكَ حـــالَ البَحْـــرُ دونَـــكَ كُلُّـــهُ   وكنـــتَ لقـــىً تَجْـــري عَلَيْـــكَ السَّـــوائِلُ

يريد (السُّيول) جمعَ (سَيْل)، وَهُوَ كَثيرٌ جِدّاً»[2]. واستشهد ابنُ جنّي أيضاً ببيت الأعشى على أنَّ قَوْلَ الحُطَيْئَةِ:

مَـــنْ يَفْعَـــلِ الخَيْـــرَ لاَ يَعْـــدِمْ جَوازِيَـــهُ   لاَ يَـــذْهَبُ العُـــرْفُ بَـــيْنَ الله وَالنَّـــاسِ

يحتمل أنْ يكون قَولُهُ: (جوازيه) جمع (جزاء) «لمشابهةِ المصدرِ اسمَ الفاعل»[3]، وإنْ كانَ الظّاهرُ أنْ يكونَ (جوازي) جَمْعَ (جازٍ)، أي: لا يعدم شاكراً عليه؛ فاحتملَ قولُ الحطيئة وجهَيْن، ثانيهما . أي أن يكون جمعَ جازٍ . أقوى من الأوّل.

ومثلُ جمع (سَيْل) على (سوائل) جَمْعُ (خَتْم) على خَوَاتم) في قول الأعشى[4]:

يَقُلْـــنَ: حَـــرَامٌ مَـــا أُحِـــلَّ بِرَبِّنَـــا   وَتَتْـــرُكَ أَمْـــوالاً عليهـــا الخَـــوَاتِمُ

وإنْ كانَ هذا يحتمل وجهَيْن، كبيت الحُطَيْئَةِ، أحدهما أن يكون جَمْعَ (خَتْم)، والآخر أَنْ يكونَ جَمْعَ (خاتم)، أي آثار الخواتم، ولكنَّ هذا لا يمنع أن يكونَ الأوّلُ مراداً وقولاً[5].

---

(1) الديوان (233)؛ ورواية سيبويه «....تجرى عليك...».

(2) المحتسب (1: 57). والبيت الأول الذي أنشده أبو عليّ هو لسلمة بن الخُرْشُبِ الأنماريّ يخاطبُ عامرَ بنَ الطفيل العامريّ، وقُرْزُل: هو فَرَس الطُّفيل بن مالك العامريّ، وكان قُرزُل من وَلَدِ داحسٍ، ويُلَقَّب الطفيل بـ (فارس قرزل). والخنا: الفاحش مِنَ القول، والهُجْرُ: مثلهُ؛ انظر: أسماء خيل العرب . للغندجاني (198).

(3) الخصائص (2: 489) وبيت الحطيئة في ديوانه (51).

(4) الديوان (129). يخاطب به يزيد بن مُسْهر الشيباني ويهدّده بالقتل ويحكي قول النّساء وهنّ يندُبنَهُ؛ فأرادَ بالرَّبَّ هنا السّيّد.

(5) الخصائص (489).

وَمِنْ هذا أيضاً جَمْعُهُ (حاجة) على (حوائج) في قوله[1]:

النـــــاسُ حـــــولَ قبابِــــــهِ أَهْـــــلُ الحَـــــوَائجِ والمَسَــــائِلِ

والحوائج جَمْعُ (حاجة) على غير قياس، كَأَنَّه جمع (حائجة)، «وكانَ الأصمعيُّ يُنْكِرُ هذا الحرف ويدَّعي أنّه مُوَلَّد، قال ابن برّيّ: إنَّما أنكره الأصمعيُّ لِخُرُوجِهِ عن قياسِ جمع (حاجة)، والنحويّون يزعمون أنّه جمعٌ لواحدٍ لم يُنْطَقْ به وهو حائجة،... وأمّا قولُ الأصمعيّ إنّه مُوَلَّد فإنَّهُ خطأٌ منه؛ لأنَّه قد جاء ذلكَ في حديثِ سِّيدنا رسولِ الله ﷺ وفي أشعار العرب الفصحاءِ...»[2].

وفي شعره **إبدالُ بعضِ الحروف التي لم يُسمع إبدالُها عنِ العرب**، وذلك في قوله[3]:

أَيّـــام أَمْنَحُـــك المَـــودَّةَ كُلَّهَـــا مِنّـــي وأَرعـــى بالمَغيـــبِ المَأْحَـــدَا

فقد جاء في شرحِهِ أنَّه أرادَ المَعْهَدَ، فَقَلَبَ العَيْنَ همزةً، والهاءَ حاءً، وقد ذكر ابنُ جِنِّي أَنَّ الحاءَ لا تكونُ بَدَلاً إلاّ فيما شذَّ عَنْهُم[4].

ومن ذلك قوله[5]:

فَبَـــاتَ عَـــذُوباً لِلسَّـــمَاءِ كأنَّمَـــا يُـــوَائِمُ رَهْطـــاً للعَزُوبَـــةِ صُـــيَّمَا

فَجَمَعَ (صائم) على (صُيَّم)، وأصله (صُوَّم)، فأبدل الواوَ ياءً، وقد ذكر المرزبانيُّ بِسَنَدٍ قويٍّ أنَ رُؤيةَ بنَ العجّاج سُئلَ عن قول أبيه[6]:

غيـــر ثـــلاثٍ فـــي المَحَـــلِّ صُـــيَّمِ

فقال: نُيِّهَ بِهِ في المتَيِّهِينَ، هُوُ (صُوَّم) [7]؛ فَرَدَّه روبةُ إلى الواو، وإنْ كانَ صاحبُ القَاموسِ أوْرد جَمْعَ صائِمٍ بالواوِ والياءِ، «فَإنَّ المَرْزُبَانيّ بسندِه القويِّ يكادُ يقطَعُ بأَنَّ الواوَ هي الأَصْلُ، وأنَّ الياءَ قد أَبْدَلَهَا العَجَّاجُ إبدالاً مِنَ الواو»[1]، ومثلُه يكونُ جَمْعُ الأَعْشى.

---

(1) الديوان (389).

(2) اللسان (حوج). وفيه بيت الأعشى وغيره من الشواهد من الحديث وأشعار العرب، ثمّ ذكر أنَّ الأصمعي رَجَع عن إنكاره.

(3) الديوان (277).

(4) سرّ صناعة الإعراب (196).

(5) الديوان (345). يصف ثوراً وحشيّاً، والعَذُوب: الذي يترك الأكل من شدة العطش، ويوائم: يوفق ويصنَعُ مثلَ صنع مَنْ يوائمه، والعَزُوبة: الأرض البعيدة.

(6) ديوان العجّاج (1: 444)

(7) الموشّح (218).

ووردت في شعر الأعشى **مواضعُ صحَّحَ فيها ما حقُّهُ أَنْ يُعَلّ**، وذلك في قولِهِ المشهور[2]:

وَقَـدْ غَـدَوْتُ إِلـىَ الحَـانُوتِ يَتْبَعُنـي شَـاوٍ مِشَـلٌّ شَـلُولٌ شُلْشُـلٌ شَـوِلُ

وصِحَّةُ الواو في قوله (شَوِل) شَاذّة، فهي مُتَحَرِّكَة وقَبْلَها حَرْفٌ مَفْتُوح، وَالْقِيَاسُ أَنْ تُقْلَبَ أَلِفاً، فَيُقَال (شَالٌ) مثل: بَابٌ، ودَارٌ، ونابٌ، ورجلٌ مالٌ (ذُو مَالٍ)، وكَبْشٌ صَافٌ (كَثيرُ الصُّوفِ) ويومٌ رَاحٌ (شَديدُ الرِّيح)، ويَوْمٌ طَانٌ (كَثيرُ الطِّين)؛ وقال ابنُ جنِّي مستشهداً ببيت الأَعشى على قراءةِ ابنِ عَبّاسٍ رضيَ اللهُ عنه وغيرِه: ﴿إِنَّ بُيُوتَنَا عَوِرَةٌ وَمَا هِيَ بِعَوِرَةٍ﴾ [الأحزاب: 13/33] بكسر الواو: «صحّةُ الواوِ في هذا شاذَّةٌ من طريقِ الاستعمال، وذلك أَنَّهَا مُتَحَرِّكةٌ بعد فَتْحَةٍ، فكانَ قياسُهَا أَنْ تُقْلَبَ ألفاً، فَيُقال: عَارَة... ومثلُ (عَوِرَة) في صحّةِ وَاوِهَا قولُهم: رَجُلٌ عَوِزٌ لَوِزٌ، أَيْ لا شيء له، وقَوْلُ الأعشى: (البيت)، فكأَنَّ (عَوِرَة) أسهلُ مِنْ ذلك شيئاً، لأنّها كانت جاريةً على قولهم: عَوِرَ الرَّجُل، فهو بلفظِه والمَعْنَيَان يَلْتَقِيَانِ، لأنَّ المنزلَ إذا أَعْوَرَ [أَيْ بَدَتْ عَوْرَتُهُ، وهي الخَلَلُ الَّذِي فيه] فَهُنَاكَ إِخْلاَلٌ واختِلالٌ»[3].

وعلَّلَ ابنُ جنِّي في (الخصائص) سَبَبَ صحّة الواو في (شَوِل) وأمثالِهَا نحو: عَوِر وقَوَد وخَوَنَة ومثلها ممّا يقتضي مَجيءُ واوِهِ مُتَحَرِّكةً بعد فَتْحَةٍ إعلالَ هذه الواو، فقالَ: إنَّ سَبَبَ صحّة هذه الحروف طريفٌ، «وذلكَ أنّهن شَبَّهُوا حركةَ العَيْنِ [والعَيْنُ ههنا هي الواو] التابعةَ لها بحرفِ اللِّين التابعِ لها، فكأَنَّ فَعَلاً [أيْ ما جاءَ على وزن فَعَل من هذه الأسماء التي لم تُعَلّ عَيْنُهَا، مِثْل: قَوَدٍ] فَعَال، وكأَنَّ فَعِلاً [مِثْل شَوِل] فَعِيل؛ فكما يَصِحّ نَحْوُ: جَوَاب [ممّا جاء على فَعَال، وعَيْنُهُ واوٌ بعدَها أَلِفٌ زائدة]... وطَوِيل وحَوِيل [مِمّا جاءَ فَعِيل، وعَيْنُهُ واوٌ بعدَهَا ياءٌ زائدة] فَعَلى نَحْوٍ مِن ذلك صَحَّ بابُ القَوَدِ... والشَّوِل، مِن حيثُ شُبِّهَتْ فتحةُ العَيْن بالألف من بَعْدِها، وكَسْرَتُهَا بالياء من بعدها»[4].

وربمّا جاء الأعشى بخِلافِ ما جاء به في (شَوِل)، فَنَرَاه يُعِلُّ ما تُبْقِيه العَرَبُ صَحيحاً، حَمْلاً له على غيره، وذلك جَمْعُهُ (ثَوْراً) على (ثِيَرَةٍ) في قوله[5]:

فَظَـلَّ يَأْكُـلُ مِنْهَـا وَهْـيَ رَاتِعَـةٌ حَـدَّ النَّهَـارِ تُرَاعِـي ثِيَـرَةً رُتُعَـا

---

(1) العجّاج – حياته ورجزه (436).

(2) الديوان (109). والحانوت: الخّمارة، والشاوي: مَنْ يَشْوي اللّحم، والمِشَلّ والشَّلُول: الذي يَشُلّ الإبلَ، أي يسوقها، والشُّلْشُل: الخفيف السريعُ في العمل، والشَّوِل: الذي يحملُ الشيءَ.

(3) المحتسب (2: 176).

(4) الخصائص (3: 51 . 52).

(5) الديوان (155؛ ورواية ابن جنّي: «....صَدْرَ النَّهَارِ يُرَاعي...»).

وكانَ مذهبُ العربِ في جمعِ ثَورٍ أن تقول (ثِوَرَة) فَيُبْقى على الواو، على رَغْمِ تَحَرُّكِهَا ومجيءِ الكسرة قبلَها؛ لأنّ العَرَبَ تُراعي في الجمعِ حالَ المُفْرَدِ، لأنه أَسْبَقُ مِنَ الجَمْع –كما يقولُ ابنُ جنّي . إيثاراً للتَّجانُسِ والتَّشَابُهِ وحَمْلِ الفَرْعِ على الأَصْل « ألاَ تَراهم لمَّا أُعِلَّتِ الواوُ في الوَاحِدِ أَعَلُّوهَا أيْضاً في الجَمْع في نَحْوِ: قِيمةٍ وَقِيَمٍ، وَدِيمَةٍ وَدِيَمٍ،ولَمَّا صحّت في الواحد صَحَّحوها في الجَمْع فقالوا: زَوْجٌ وزِوَجَةٌ، وثَوْر وثِوَرَة»[1] وأما (ثِيَرَة) فيما وَرَدَ عَنْهُم فإنَّ ابنَ جِنِّي يذكر في سبب إعلال واوها ثلاثةَ أقوالٍ: الأوّل أنَّهُ شاذٌّ، وهو مذهَبُ سيبويه، والثّاني أنَّهُمْ أَعَلُّوه ليفصِلُوا بذلكَ بَيْنَ الثَّورِ مِنَ البَقَرِ، والثَّورِ الَّذِي هُوَ قِطَعُ الأَقِط والَّذي يجمعونَهُ على (ثِوَرَة) بالتَّصحيح، وهُوَ مذهَبُ المُبَرِّد، والثَّالث أَنَّهَا منقوصَةٌ مِن (بِثَارَة)، فَتَرَكُوا الإعلالَ في العَيْنِ أَمارةً لِمَا نَوَوا مِنَ الأَلِفِ، وَهُوَ مَذْهَبُ أبي بَكْر بنِ السَّرَّاج[2]؛ فعلى القولَيْنِ الأوَّل والثّاني يكونُ إعلالُ الواوِ في (بِثَرَة) مخالفاً لمذهبِ العرب في تصحيح أمثالها، هذا مع مُلاحظةِ أنّ الأعشى سَكَّنَ عَيْن (ثِوَرَة) فصارت (ثِوْرَة) فَقُلِبَتِ الواوُ ياءً لسكونها وكَسْرِ ما قبلها. وعلى الثّالث يكونُ قد حذف بعضَ أجزاءِ الكلمة وسكّن ما كانت حَرَكَتُهُ دليلاً على حذفِ ما حُذِف.

وممّا خالف فيه الأعشى مذهبَ العرب أَنَّه أثبت الألف من ضمير المتكلِّم (أنا) في الوَصْل، وحقُّها أنْ تسقطَ في الوَصْل وتثبتَ في الوَقْف، فقال[3]:

فَكَيْـفَ أَنَـا وَانْتِحَـالِي القَـوَا فِـ...... ....يَ بَعْـدَ المَشِـيبِ، كَفَـى ذَاكَ عَـارَا

فأجرى (أنا) في حال الوَصْلِ مُجْراها في حالِ الوَقْف، وكان حقُّ الألفِ أن تحذفَ منها؛ لأنّ الاسْمَ من (أنا) هُوَ (أَنَ) فَزِيدَتِ الألفُ للوقف[4].

وإذا كان الأعشى في هذا البيت يثبتُ ما حقُّه أَنْ يُحْذَف، فإنَّه **كثيراً ما يحذفُ ما حقُّه الإثبات**، فمن ذلكَ حذفُهُ الواوَ الواقعةَ صلةً لهاءِ الضميرِ المتحرّكِ ما قبلَها في الوصل، إجراءً لها مجرى الوَقْفِ[5]، في قوله[6]:

وَمَالَـــهُ مِـــنْ مَجْـــدٍ تَليـــدٍ وَلاَ لَـــهُ مِـنَ الـرِّيحِ حَـظٌّ لا الجَنـوبُ وَلاَ الصَّـبَا

(1) الخصائص (1: 111).

(2) الخصائص (1: 111).

(3) الديوان (103) وروايته: «فَمَا أَنَا أَم مَا انتحالي القوافي...» ولا شاهد فيه على هذه الرواية.

(4) ضرائر الشعر للقزّاز (860)، وضرائر ابن عصفور (49، ومغني اللبيب (412)؛ وأشار القزّاز إلى رواية أُخرى هي: «فكيف يكون...» ولا شاهد فيه على هذه الرواية.

(5) كتاب سيبويه (1: 29 . 30)، وضرائر القزّاز (150)، وضرائر ابن عصفور (122).

(6) الديوان (165). وروايته: «وما هذه مجدٌ...» ولا شاهد في هذه الرواية.

فعند إِنشاد البيتِ لابُدَّ مِنْ لَفْظِهِ هكذا «وَمَالَهُ» بالضَّمِّ وحدَهُ، والوَجْهُ أَنْ يُلْفَظَ: «مَالَهُو».

ومن بابِ الحذف في شعره أنَّه يحذفُ بعضَ حروفِ الكلمات، نحو حذف نون (مِنْ) في قوله[1]:

وَكَأَنَّ الخَمْرَ المُدَامَةَ مِ الإِسْـ ...... ـفَنْطِ مَمْزُوجَةٌ بِمَاءٍ زُلَالِ

يريد: مِنَ الإِسفنط، فحذف النُّونَ لإِقامةِ الوَزْنِ، وذهب ابنُ عصفورٍ إِلى أنَّ حذفها «لالتقاءِ الساكِنَيْن تَشْبِيهاً لَهَا بالتَّنوين أو بحرفِ المَدِّ واللِّين، مِن حيثُ كانت ساكنةً وفيها غُنَّةٌ، وهي فَضْلُ صَوْتٍ في الحرف، كما أنَّ حرفَ المَدِّ واللِّين ساكن، والمَدُّ فَضْلُ صَوْتٍ فيه» [2].

ومنه حذفُ الألف من لَفظِ (الكَتَّان) في قوله[3]:

هُوَ الوَاهِبُ المُسْمِعَاتِ الشُّرُو.. ..بَ بَيْنَ الحَرِيرِ وبَيْنَ الكَتَنْ

يريدُ: الكَتَّان، لأَنَّ ثِيابَ الكَتَّان «مُعْتَدِلَةٌ في الحرِّ والبرد واليُبُوسَةِ، ولا تَلْزَقُ بالبَدَنِ ويَقِلُّ قَمْلُهُ»[4]، وأمّا الكَتَنُ فهو «لَطخُ الدُّخَانِ، والسَّوادُ بالشَّفَةِ، والتَّلَزُّجُ، وتُرابُ أَصْلِ النَّخْلَةِ، والدَّرَنُ، والوَسَخُ»[5] فلا بُدَّ أن يكونَ الأعشى أرادَ الكَتَّان، ولكنّه حذف الألف وَخفَّفَ الحرفَ المُشَدَّد قبلَه ليستقيمَ لَهُ الوَزْنُ.

ومثل تخفيف الشَّدَّة في (الكَتَّان) . وهو نوعٌ من الحذف . تخفيفُ الواوِ في لفظِ (فَوّار)، في قولهِ[6]:

نَحْيَا جَمِيعاً وَلَمْ يُفْدِكُمْ ...... طَعْنٌ لَنَا فِي الكُلَى فَوَارُ

يريد: طَعْنٌ فوَّارٌ عنيفٌ واسعٌ يندفع منه الدّمُ، فخفَّفَ التَّشديدَ لضرورة الشِّعْرِ.

وَمِثْلُه تخفيفُ الميم الزائدة الدّاخلة على لفظ الجلالة، في قوله[7]:

كَحَلْفَةٍ مِنْ أَبِي رِيَاحٍ ...... يَسْمَعُهَا لَاهُمَ الكُبَارُ

---

(1) الديوان (55). وروايته: «وكأنَّ الخمرَ العتيقَ مِنَ الإسفنط...» ولا شاهد في هذه الرواية.

(2) ضرائر ابن عصفور (114).

(3) الديوان (71).

(4) القاموس: (كتن).

(5) القاموس: (كتن).

(6) الديوان (333).

(7) الديوان (333).

فَالمِيمُ في قولِهِ (لاَهُم) مُشَدَّدة في الأصل، تُزَاد في آخر لفظ الجلالة بدلاً من أداةِ النداء (يا) ولكنَّ الأعشى خَفَّفَها[1]. وذهب هذا البيتُ شاهداً لدى النَّحويّين واللّغويّين على أَنَّ لفظَ الجلالة (الله) أصلُهُ (لاَهُ) ثُمَّ دَخلت عليها (أَل) [2].

ومنه أنه ربما اكتفى بالحركات من حروف المَدِّ، فهو يكتفي بالكسرة من الياء في قوله[3]:

وَأَخُــو الغَــوَانِ مَتَــى يَشَــأ يَصْــرِمْنَهُ وَيَعُــــــدْنَ أعـــــــداءً بُعَيْــــــدَ وِدَادِ

أَراد: الغواني، «فاكتفى بالكسرة من الياء، وهو كثيرٌ جدّاً [عند العرب]»[4]، وَوَجْهُ هذا عند ابنِ عُصفور أنّه تشبيهٌ بقَصْر المَمْدُودِ أو بحَذْفِ الياءِ مَعَ التَّنْوِين «من جِهَةِ أَنَّ (الألفَ واللاّمَ) و (الإضافةَ) يُعَاقِبَانِ التَّنوينَ، فحُكِمَ لكُلٍّ واحدٍ منهما بحكم ما عَاقَبَهُ، فكما تُحْذَفُ الياءُ في (غوانٍ) مع التَّنوين فكذلك حذفت في قَوْله: ... (الغَوَانِ) مَعَ الأَلِفِ واللاَّمِ»[5]، وذهب القزّاز إلى أنّه مِن تَوَهُّمِ الشَّاعر أَنَّ حَذْفَهَا أصلٌ فيها، حَمْلاً على حذفِها مع التّنوين[6].

ومن اكتفائه بالكسرة عن الياء قوله[7]:

وَلَقَـــدْ شَـــرِبْتُ ثَمَانِيـــاً وَثَمَانِيـــاً وَثَمَـــانِ عَشْـــرَةَ وَاثْنَتَـــيْنِ وَأَرْبَعَـــا

قال صاحب (سِفْرِ السَّعَادَةِ): «النُّون في (ثمانِ عَشْرَةَ) مكسورة، لأنَّه أراد ثَمَانيَ عَشْرَةَ»[8] لِئَلاّ يَتَوَهَّمَ القارئ أنَّ (ثَمَانِ) تُقْرأ (ثَمَانَ) لأَنَّها معطوفةٌ على (ثَمانياً) قبلها، فَنَبَّهَ على أنَّ الشَّاعر قدِ اجتزأ بالكسرة عن الياء.

ولكنّ الأعشى ربّما حذفَ الياء، وحذف الكسرةَ من الحرف الذي قبلها بتسكينه؛ قال[9]:

وَبَـــــدَرْتُ القَـــــوْلَ أَنْ حَيَّيْتُهـــــا ثُـــــمَّ أَنْشَـــــأْتُ أُفْـــــدِّي وَأُهَـــــنْ

---

(1) سرّ صِناعة الإعراب (430).

(2) انظر مثلاً: كتاب سيبويه، وسفر السعادة، واللّسان، وخزانة الأدب .

(3) الديوان (179)، وروايته: «وأخو النساءِ...» ولا شاهد فيه. ووردت رواية: «وأخو الغَوَان...» في: كتاب سيبويه (1: 26 . 28)، والمنصف لكتاب التصريف (2: 73)، وضرائر القزّاز (143)، وضرائر ابن عصفور (119).

(4) المنصف لكتاب التصريف (2: 73 – 74).

(5) ضرائر ابن عصفور (119 – 120).

(6) ضرائر الشعر، للقزّاز (143).

(7) ليس في ديوانه؛ وهو في سفر السّعادة (2 :772) منسوباً للأعشى.

(8) سفر السّعادة وسفير الإفادة (2: 772 . 773).

(9) الديوان (407).

والأَصْلُ: أُهَنئ، فَسَهّل الهمزةَ فصارت: وأُهَنِّي، ثُمَّ حُذِفَتِ الياءُ وسُكِّنَتِ الثّانِيَةُ من المُشَدَّدَةِ.

ومثل هذا قوله في قصيدةٍ أُخرى[1]:

وَأَقْــرَرْتُ عَيْنِــي مِــنَ الغَانِيَــا.. ..تِ إمَّــا نِكَاحــاً وَإِمَّــا أُزَنْ

يُريد: أزَنّي.

ومثله قوله[2]:

وَكُنْــتُ امْــرَأً زَمناً بِــالعِرَاقِ عَفِيــفَ المُنَــاخِ طَوِيــلَ الــتَّغَنْ

ومنه حَذْفُ ياء المتكلّم من دون أَن يَجتزئ عنها بالكسرة، مع إبقائهِ على نون الوقاية في قوله[3]:

فَهَــلْ يَمْنَعَنِّــي ارْتِيَــادُ الــبِلاَ... ..دِ مِــنْ حَــذَرِ المَــوْتِ أَنْ يَــأْتِيَنْ

أَلَــيْسَ أَخُــو المَــوْتِ مُسْــتَوْثِقاً عَلَــيَّ وَإِنْ قُلْــتُ: قَــدْ أَنْسَــأَنْ

وفي قوله في القصيدة نفسها[4]:

وَمِــنْ شَــانِئٍ كَاسِــفٍ وَجْهُــهُ إِذَا مَــا انْتَسَــبْتُ لَــهُ أَنْكَــرَنْ

وَلَكِــنَّ رَبِّــي كَفَــى غُرْبَتِــي بِحَمْــدِ الإِلَــهِ فَقَــدْ بَلَّغَــنْ

أَخَا ثِقَةٍ.. (الخ).

وفي قوله من القصيدة نفسها[5]:

وَحَــوْلِيَ بَكْــرٌ وَأَشْــيَاعُهَا وَلَسْــتُ خَــلاَةً لِمَــنْ أَوْعَــدَنْ

... فَجِئْتُــكَ مُرْتَــادَ مَــا خَبَّــرُوا وَلَــوْلاَ الَّــذِي خَبَّــرُوا لَــمْ تَــرَنْ

يريد: يَأْتِيَنِي، وأَنْسَأَنِي، وأَنْكَرَنِي، وبَلَّغَنِي، وأَوْعَدَنِي، وَلَمْ تَرَنِي؛ فحَذَفَ ياءَ المتكلّم منها جميعاً، وليسَ هذا الحَذْفُ مِنْ بابِ حَذْفِ المفعولِ بِهِ لأنَّ المعنى مفهومٌ، كما هو في فصيح الكلام، ولكنَّما هُوَ حذفٌ بِسَبَبِ الضَّرورة والوَقْف، ولذلكَ أَثبت نونَ الوقاية، وهي إِنَّمَا جاءَتْ

(1) الديوان (67).
(2) الديوان (75).
(3) الديوان (65).
(4) الديوان (69).
(5) الديوان (75).

لِتَقِيَ الفِعْلَ مِنْ الكسر الَّذي تُوجِبُهُ الياء، فأثبتَتَ النّونَ لِمَا نَوَاهُ مِنْ إثباتِ الياء المحذوفةِ ضَرُورَةً[1].

وقد يحذف بعضَ الحروف من الكلمة، فيقعُ القارئُ باللَّبْس؛ نَجِدُ ذلك في قَوْلِه[2]:

فَمَا لَكَ عِنْدِي نَائِلٌ غَيْرُ مَا مَضَى ... رَضِيتَ بِهِ فَاصْبِرْ لِذلِكَ أَوْ ذَمِ

قال في شرحه: «ذَمِ: تخفيف اذْأَمْ، وهو الأَمْرُ مِنْ ذَأَمَهُ (كَمَنَعَهُ) أَيْ حَقَّرَهُ وطَرَدَهُ وأَخْزَاهُ، والإِذْآمُ: الرُّعْبُ» ولولا هذا الشرح لَذَهَبَ بالقارئ عقلُه مَذَاهِبَ في ردِّ (ذَمِ) إلى أصله.

ومثله قولُه[3]:

عَلَى أَنَّهَا إِذْ رَأَتْنِي أُقَا... ...دُ قَالَتْ: بِمَا قَدْ أَرَاهُ بَصِيرَا

وفي الشرح: «بما: بمعنى رُبَّما»، ولولا ذلك لَظَنَّ القارئُ بالبيتِ الظُّنُونَ.

وقَصْرُ الممدود نوعٌ مِنَ الحَذْفِ وَرَدَ في شِعْرِ الأَعْشَى، والنَّحْوِيُّونَ مُجْمِعُونَ عَلَى جَوَازِهِ في الشِّعر، لِمَا فيهِ مِن رَدِّ الاسم إلى أصلِه بحَذْفِ الزَّائد منه، ولكنَّ بعضَهم، كالكسائيّ يَحْصُرون هذا القَصْرَ فيما كانَ منصوباً، ويشترطونَ أَنْ يجيءَ في بابهِ مقصورٌ، فلا يَصِحُّ عندَهم مَثَلاً أَنْ تجيءَ مبالغةُ اسمِ الفاعل مقصورةً، لأنَّه لم يرد في صِيَغِ مُبالغةِ اسم الفاعل وزنٌ مقصورٌ؛ ولذلك لا يُقالُ عندَهم: هذا قَضَاكَ، ولا: عَجِبْتُ مِنْ قَضَاكَ؛ لأنّ الأَوَّل مرفوعٌ والثَّاني مجرورٌ، وهم يحصرونه في المنصوب؛ ولا يُقال: رأيتُ سَعًّا إلى الشَّرِّ؛ لأنّه لم يرد عندَهم في بابِ مُبَالَغَةِ اسْمِ الفاعِلِ مَقْصُورٌ[4]؛ ولكنّ الأعشى قَصَرَ المرفوع، وقصر ما جاءَ على وزن مبالغةِ اسم الفاعِل، فقال[5]:

عِنْدَهُ البِرُّ التُّقَى وَإِسَا الشّقْـ... ...ـقِ وَحَمْلٌ لِمُضْلِعِ الأَثْقَالِ

يريدُ: وَإِساءُ، و(الإِساءُ): الدَّواءُ، في موضع رَفْعٍ، فَقَصَرَهُ؛ ولا فرق عند البَصْرِيِّين بين المنصوبِ وغيره[6].

---

(1) ضَرَائر ابن عصفور (127 – 129).

(2) الديوان (169).

(3) الديوان (145).

(4) الإنصاف في مسائل الخلاف (2: 752)، وضرائر ابن عصفور (116 . 117).

(5) الديوان (59)، وروايته: «عنده الحزم والتقى وأَسَا الصَّرْعِ....» وأَسَا الجُرْحَ أَساً: داواه؛ ولا شاهد فيها. والصَّرْع: داءٌ يُبْطِلُ الحِسَّ يمنَع الحَرَكةَ. والشَّقّ: داءُ الشَّقيقةِ.

(6) ضرائر ابن عصفور (117).

وقال، وَقَصَرَ ماجاءَ على وزن مبالغة اسم الفاعل(1):

وَالقَـــارِحُ العَـــدَّا وَكُـــلُّ طِمِـــرَّةٍ مَـــا إِنْ تَنَـــالُ يَـــدُ الطَّويـــلِ قَـــذَالَهَا

قصر (العَدَّاء) وهو (فعَّال) من العَدْوِ، ولم يأتِ في صيغةِ المبالغةِ مقصورٌ حتَّى يُحْمَلَ هذا عَلَيْهِ(2).

وعلى العكس من قصر الممدود مدُّ المقصور، قال(3):

وَجُلَنْـــدَاءَ فِـــي عُمَـــانَ مُقيمـــاً ثُـمَّ قيسـاً فِـي حَضْـرَ مَـوْتَ المُنيـفِ

وإنما هو (جُلَنْدى) مقصوراً(4)، وهو صاحبُ عُمَانَ من الأزْدِ.

ومَدُّ المقصورِ نوعٌ من الزِّيادة في الكلمة، مثلُهُ تحريكُ السَّاكِنِ؛ وتسكينُ المُتَحَرِّك نوعٌ من الْحذْفِ كَقَصْرِ المَمْدودِ؛ وقد ورَدَ كلٌّ مِنْهُمَا في شِعْرِ الأَعْشى، قال(5):

نَحْـنُ الفَـوَارِسُ يَـوْمَ الحِنْـوِ ضَـاحِيَةً جَنْبَـيْ فُطَيْمَـةَ لاَ مِيـلٌ وَلاَ عُـزُلُ

يُريدُ: (عُزْل) جَمْع (أَعْزَل) أي: لا رُمْحَ لَه، وأمَّا (العُزُل) بِضَمَّتَيْن فهو كـ (الأَعْزَلِ)، وجَمْعُهُمَا «عُزْلٌ وَأَعْزَالٌ وَعُزَّلٌ وَعُزْلاَنٌ وَمَعَازِيلُ»(6) فعندما حَرَّك الساكنَ أَشْبَهَ الجَمْعُ المُفْرَدَ. وقال(7):

أَذَاقَـــتْهُمُ الحَـــرْبُ أَنْفَاسَـــهَا وَقَـدْ تُكْـرَهُ الحَـرْبُ بَعْـدَ السَّـلِمْ

فَحَرَّك اللاَّمَ بالكَسْرِ ليستقيمَ له الوزن، وحَمَلَهُ ابنُ جِنِّي على لُغةِ مَنْ يَقولُ مِنَ العَرَبِ: هَذا عَمُرْو، وَبَكُرْ، وَمَرَرْتُ بِعَمِرْو، وَ: بَكِرْ «فيَنْقل حَرَكَةَ الرّاء إلى ما قبلها؛ وإنَّما جازَ ذلكَ لأنّه إذا حُرِّكَ ما قبل الرّاء فكأنَّ الرّاء متحرِّكة»(8) ومِنْ هذا يكونُ تحريكُ الأعشى لاَمَ (السَّلْم) في البيت.

وقال، وقد سكّن المتحرّك(9):

---

(1) الديوان (79).

(2) الإنصاف في مسائل الخلاف (2: 752).

(3) الديوان (365).

(4) الخصائص (3: 214).

(5) الديوان (78).

(6) القاموس: (عزل).

(7) الديوان (89). وروايته: «.... السَّلَمْ» والسَّلَم والسِّلْم والسَّلْم والسَّلام بمعنًى واحد؛ ولا شاهد فيها. أَمَّا كَسْرُ اللاّم فَرِواية ابن جنّي.

(8) سر صناعة الإعراب (80).

(9) الديوان (155).

حَتّـى إذا فِيقَـةٌ فـي ضَـرْعِهَا اجْتَمَعَـتْ جـاءَتْ لِتُرْضِـعَ شِـقَّ الـنَّفْسِ لَـو رَضَـعَا
عَجْـلاً إِلـى المَعْهَـدِ الأَدْنـى فَفَاجَأَهَـا أَقْطَـاعُ مَسْـكٍ، وَسَـافَتْ مِـنْ دَمٍ دُفَعَـا

فقوله: (عَجْلاً) هو «مصدَرُ عَجِلَ (كَطَرِبَ)، سكَّنَ الجيمَ لِضرورةِ الوزن» هذه عبارةُ الشَّارح . رحمه الله . وأحسب أنّ الشّاعر قال: (عَجْلى)، فكتبها النَّاسِخُ بالمَمْدودةِ فوقع الوَهْمُ.

وقال[1]:

لاَ الـــنَّفْسُ تُؤْيِسُـــهُ منهـــا فَيَتْرُكُهَـــا وقـد رأى الرَّغْـبَ رَأْيَ العَـيْنِ فَاحْتَرَقَـا

يريد: الرَّغَب، بفتحتين، وهو: المَرْغوب، فسكّن الغين لضرورة الشِّعر.

وبهذا تنتهي المواضعُ التي وقفت عليها وقد خالَفَ فيها الأعشى مذاهبَ العرب في كلامها، فهو يخرج على أبنيتها المألوفة كما سبق بيانُه، وَإن كان أغلبُ خروجه عليها من بابِ الضَّرورة، لا من بابٍ نَقَبَهُ الأعشى في جدارِ اللُّغةِ وتَعَمَّدَ الخروجَ منه، كَمَا هُوَ مُلاَحَظٌ عند العَجّاج؛ فالشَّواهد التي مرَّت بنا من شعر الأعشى لا تُشَكِّل مَذْهباً له ومبدأً يعمل به، وإِنَّما هي من بابِ الضّرورة كما سبق القول، وتكاد تكون هذه الشواهدُ كلَّ ما وَرَدَ في شعره من مخالفةٍ للقياس اللُّغَويّ، ولكنَّ في شعرِه شواهدَ أُخرى من بابٍ آخر هو بابُ مخالفةِ القياسِ النَّحويّ، وهو موضوعُ الفَرْعِ الثَّاني مِنْ فُروعِ مُخَالفةِ القِيَاسِ في شعره، وسأتناوله في مقال قادم بإذن الله.

المصادر والمراجع

1ـ أسماء خيل العرب وأنسابها وذكر فرسانها: لأبي محمّد الأعرابيّ الملقّب بالأسود الغُنْدِجاني (كان حيّاً سنة 430هـ)، تحقيق الدكتور محمّد علي سلطاني، مؤسّسة الرسالة، بيروت، 1402 هـ/1981م.
2ـ الإنصاف في مسائل الخلاف: للأنباري، أبي البركات عبد الرحمن بن محمد (577هـ(، تحقيق: محمد محيي الدّين عبد الحميد، دار الجيل، بيروت، 1402هـ/1982م.
3ـ الخصائص: لأبي الفتح عثمان بن جنّي (392هـ(، تحقيق: محمد عليّ البجاوي، دار الهدى، بيروت، بلا تاريخ.
4ـ ديوان الأعشى الكبير: تحقيق: د. محمّد محمّد حسين، مؤسسة الرسالة، بيروت، الطبعة 7، 1403هـ/1983م.
5. ديوان الحطيئة: تحقيق: د. نعمان محمد أمين طه، مكتبة الخانجي، القاهرة، 1407هـ/ 1987م.
6ـ ديوان العجّاج: تحقيق: د. عبد الحفيظ السطلي، مكتبة أطلس، دمشق، الطبعة 2، 1403هـ/1983م.

(1) الديوان (417).

7. سرّ صناعة الإعراب: لأبي الفتح عثمان بن جنّي (392هـ)، تحقيق: د. حسن هنداوي، دار القلم، دمشق، 1405هـ/1985م.

8. سفر السعادة وسفير الإفادة: للسّخاويّ الإمام علم الدّين أبي الحسن عليّ بن محمد (643هـ)، تحقيق: د. محمد الدالي، مطبوعات مجمع اللغة العربية، دمشق، 1403هـ/1983م.

9. ضرائر الشّعر، أو ما يجوز للشّاعر في الضّرورة: للقزاز، أبي عبد الله محمّد بن جعفر التّميميّ القيروانيّ (412هـ)، تحقيق: د. محمد زغلول سلام ود. محمد مصطفى هدّارة، منشأة المعارف بالإسكندرية، 1972م.

10. ضرائر الشعر: لابن عصفور الإشبيلي (669هـ)، تحقيق: السيد إبراهيم محمد، دار الأندلس، بيروت، الطبعة 2، 1402هـ/1982م.

11. طبقات فحول الشعراء: لمحمد بن سلاّم الجمحيّ (231هـ)، تحقيق: محمود محمد شاكر، مطبعة المدني، القاهرة، 1394هـ/1974م.

12. القاموس المحيط: للفيروزابادي، محمد بن يعقوب (816هـ)، مكتب تحقيق التراث في مؤسسة الرسالة، بيروت، 1406هـ/1986م.

13. الكتاب: لسيبويه، أبي بشر عمرو بن عثمان (180هـ)، تحقيق: عبد السّلام هارون، عالم الكتب، بيروت، بلا تاريخ.

14. لسان العرب: لابن منظور.

15. المحتسب: لأبي الفتح عثمان بن جنّي (392هـ)، تحقيق: علي النجدي ناصف وَد. عبد الفتاح إسماعيل شلبي، المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية، لجنة التراث الإسلامي، القاهرة، 1386هـ.

16. المسائل الحلبيّات: لأبي عليّ الفارسيّ (377هـ)، تحقيق: د. حسن هنداوي، دار القلم، دمشق، 1407هـ/1987م.

17. معجم الشعراء: للمزرباني، أبي عبيد الله محمد بن عمران (384هـ)، تحقيق: عبد الستار فرّاج، مطبعة عيسى البابي الحلبي، القاهرة، 1960م.

18. مغني اللبيب: لابن هشام، جمال الدين عبد الله بن يوسف (761هـ)،تحقيق: د. مازن المبارك ومحمد علي حمد الله، دار الفكر، دمشق، الطبعة2، بلا تاريخ.

19. المقتضب: لأبي العباس محمد بن يزيد المبرّد (285هـ)، تحقيق: محمد عبد الخالق عُضَيمة، عالم الكتب، بيروت، بلا تاريخ.

20. المنصف لكتاب التصريف: لابن جنّي (392هـ)، تحقيق: إبراهيم مصطفى وعبد الله أمين، مطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده، القاهرة، 1373هـ/1954م.

u

ـبيـسـار

21- الموشـح فـي مأخـذ العلمـاء علـى الشـعراء: للمزربـاني، أبـي عبيـد الله محمّد ابـن عمـران (384هـ)، تحقيق: علي محمّد البجاوي، دار نـهضة مصر، 1965م.

/ /

بلاغيـــــــات وثقافة

إضافات هندية إلى بلاغة العرب
كتاب (سبحة المرجان في آثار هندوستان) نموذجاً

د. عيسى علي العاكوب(*)

U u

أنـــا أعجمـــيّ الـــدنَّ لكـــن خمرتـــي	**صـــنعُ الحجـــاز وكرمهـــا الفينـــانِ**
إن كـــان لـــي نغـــمُ الهنـــود ولحـــنهم	**لكـــنّ هـــذا الصـــوت مـــن عدنـــانِ**

محمد إقبال

الملخّص

كان للإسلام العظيم أن يفتح الأنفس والآفاق في أصقاع الأرض المختلفة لتتلقى العربية بقدر كبير من التقدير والاستحسان والقدسية، وشاء المولى سبحانه أن يتعلم كثير من ساكني ديار الهند العربيةَ وينشئوا بها تآليفَ وآثاراً ظلت شاهدةً على علو أقدارهم في الإبداع بالعربية، في علوم التفسير والفقه والأُصول، وفي الأدب شعراً ونثراً، وفي العلوم المختلفة التي احتضنها الإسلام.

ويسعى هذا البحث إلى تقديم مثال من أمثلة التأثر والتأثير بين بلاغة العرب وبلاغة الهند بعد الإسلام، إثر تعرف كثير من أهل الهند كلام العرب وخاصيات تفوقه وآيات الإبداع فيه.

(*) أستاذ جامعي سوري.

وذلك من خلال واحد من الكتب الهندية المؤلفة بالعربية، وهو كتاب «سبحة المرجان في آثار هندوستان» لمؤلفه السيد غلام علي البلكرامي، الذي حققه الدكتور محمد فضل الرّحمن الندوي السيواني، ونشره معهد الدراسات الإسلامية في جامعة علي كَره الإسلامية في الهند.

وسيركز البحث على المحسنات التي نُقلت من الهندية إلى العربية كاشفةً عن آفاق جديدة في جمال الكلام المبدع بالعربية، وإمكانات كثيرة لاستنباط مجالات جديدة في بلاغة هذا الكلام في القرآن الكريم وفي الحديث النبوي الشريف، وفي أشعار العرب. الأمر الذي يبنى عليه إمكانية القول إنّ اتقان المتحدث بالعربية لغة أُخرى غيرها يمكن من اكتشاف تجليات جديدة لعبقرية هذه اللغة التي أكرمها خالق الألسنة المختلفة وجاعل الملائكة أُولي أجنحة مثنى وثلاث ورباع.

وسيظل البحث يلحظ سلطان التأثر والتأثير والتفاعل في ثقافة عالِم متمكن من الثقافتين العربية الإسلامية والهندية، ومن علوم البلاغة في لغتي هاتين الثقافتين، مضيفاً إلى ذلك اطلاعاً يبدو جيداً على ثقافات ولغات أُخر كالفارسية. ويقدم جهدُ المؤلف في هذا الكتاب صورةً للمبدع المسلم ـ غير العربيّ ـ الحريص على إغناء العربية والاغتناء بها، المبتهج في الوقت نفسه بإنجازات أبناء جنسه في الميادين المختلفة، خاصًّاً منها ميدان البيان والبلاغة والبراعة باهتمام متميز. ولعلّ منقبة البيان عند العرب المثيرُ الأوّل لاهتمامه بجمال الكلام وبلاغته على الجملة.

في الصلات الثقافية بين العرب والأهاند:

ليس من شأن هذه الورقة أن تقدّم صورة تاريخية دقيقة للصلات الثقافية العربية الهندية في العصور التي سبقت حركة التأليف العربية التي اشتدّ عودها بدءاً من نهاية القرن الأوّل ومطلع القرن الثاني الهجريين. لكنه من المعروف تماماً في تاريخ الثقافة العربية الإسلامية أنّ لبعض الهنود أوليةً واضحة المعالم وسبقاً لا تخطئه عين المتأمّل في الإسهام في التفكير البيانيّ عند العرب بدءاً من مطلع العصر العباسيّ الأوّل. وهو سبق تجلّى في غير قليل من المرويات التي تحدّثنا عن استشارة بعض أهل الهند في شأن ماهيّة البلاغة وأصولها والقول الجامع المانع فيها، كالذي نجده في الجزء الأوّل من كتاب البيان والتبيين لأمير البيان العربي الجاحظ (150 ـ 255هـ)، حين يورد شيئاً مما كان متداولا في ذلك العصر وفي حاضرة الدولة العباسيّة من

السؤال عن المراد بالبلاغة، ويذكر الصحيفة الهندية في البلاغة التي يثبت لنا شطراً منها مترجماً إلى العربية[1].

والذي يُستدلّ عليه من كثير من القرائن والإشارات أنّ بلاغة الكلام لدى أهل الهند كانت من الأمور التي تحتفي بها الذاكرة الجمعية الهندية، لاسيمّا أنّ الهند عُرفت منذ القدم بالحكمة والتأمّل والاهتمام بالفِكَر العالية، وهو أمرٌ مرتبط بالبلاغة كما يفهم من الآية الكريمة (وآتيناه الحكمة وفصْلَ الخطاب) (سورة ص، الآية 20).

وإذا كنّا لا نملك التحديد الدقيق لمبلغ معرفة العرب للهنود وعلومهم وثقافاتهم وحضارتهم في القرون الأولى فثمة بعض البيّنات التي تشير إلى احترام العرب لأمة الهند منذ وقت مبكّر، ولعلّ من ذلك ما يقول الجاحظ: «وإنما الأمم المذكورون من جميع الناس أربع: العربُ وفارس والهند والرّوم؛ والباقون همجٌ وأشباه الهمج»[2].

على أنّ بعض ما نُقل عن أهل الهند في شأن البلاغة والبيان واللَّسَن يشير إلى خبرة عميقة وتشقيق واسع ومعالجة ناضجة لصفاتِ المتكلّم البليغ أو صانع البيان الذي يُنتظر منه أن يُبلغ كُنه مراده إلى مخاطَبه محْدِثاً في نفسه أبلغ الأثر[3].

ويمكن القول باطمئنان تامّ إنّ مباحث الفصاحة والبلاغة والبيان والبراعة[4] كانت واحداً من مجالات التفاعل الحضاري والثقافي بين العرب والأمم الأخرى التي تهيّأ لها أن تستظلّ بظلّ الإسلام وتسهم في رفد جداوله الثقافية والحضارية. ويكفي فيما يتصل بالهند أن يشير المرء على سبيل المثال فقط إلى كثير من الأخبار التي يرويها الجاحظ في شان البيان والبلاغة عن رجل هندي الأصل هو إبراهيم بن السنديّ كقوله مثلاً: «وأخبرني إبراهيم بن السنديّ» قال: «دخل العمانيّ الراجز على الرشيد لينشده شعراً، وعليه قلنسوة طويلة وخفّ ساذج، فقال: إيّاك أن تنشدني إلا وعليك عمامةٌ عظيمةُ الكَوْر، وخُفّانِ دُمالقان. ..»[5].

---

(1) البيان والتبيين، الجاحظ، ج1، ص 92.

(2) البيان والتبيين، ج1، ص 137.

(3) انظر مثلا بعض ما جاء في ترجمة الصحيفة الهندية من مثل: «أوّلُ البلاغة اجتماعُ آلة البلاغة. وذلك أن يكون الخطيب رابطَ الجأش، ساكنَ الجوارح، قليل اللحظ، متخيَّر اللفظ، لا يكلِّم سَيّدَ الأمَة بكلام الأمَة ولا الملوك بكلام السّوقة. ..». البيان والتبيين، ج1، ص 92 . 93.

(4) يذكر الإمام عبد القاهر الجرجاني، مؤسِّس علوم البلاغة، أنّ أهل زمانه كانوا يذكرون مفردات الفصاحة والبلاغة والبيان والبراعة، من دون تحديد دقيق لمعانيها؛ ومن هنا جاء عملُه في دلائل الإعجاز ليحدّد على نحو دقيق المراد بهذه المصطلحات. انظر في هذا الشأن: دلائل الإعجاز، ص 34.

(5) البيان والتبيين، ج1، ص 95. والدّمالق: المستدير، الأملس. وانتباه إبراهيم بن السّنديّ إلى ما قاله الرشيد للعُماني يشير إلى بصره بتأثير هيئة منشد الشعر أو الخطيب في أثناء خطبته في الاستجابة الجمالية لشعره أو خطبته؛ وهو معنى متداول فيما كتب حول الخطابة والبلاغة.

والحقيقة أنّ إبراهيم بن السنديّ هذا كان واحداً ممّن بنى الجاحظ تفكيره البلاغي مستوحياً وجهات نظرهم وتعليقاتهم في مجال النظر العقليّ في البلاغة.

وقد كان الإسهام الفارسيّ في التفكير البلاغي العربي أكبر من إسهامات الأمم الأخرى التي قيّض للعرب أن يتصلوا بثقافتها ويتفاعلوا معها، ويجد المرء تمثيلاً جليّاً جداً للتفاعل بين البلاغتين العربية والفارسية في كتاب متأخر نسبيّاً هو «حدائق السحر في دقائق الشعر» لرشيد الدين الوطواط[1]. بل إنّ بعض أمثلة الأنواع البديعية العربية ترجمة لأمثلة فارسية[2].

ويظلّ للهند إسهام واضحٌ وجهد مُجلّ في ميدان البلاغة العربية حين يضع المرء في الحسبان جهود العلامة عبد الحميد الفراهي وكتابه جمهرة البلاغة[3].

ويهمنا في هذه الورقة أن نتحدّث عن نموذج من نماذج التفاعل الثقافي في مجال التأليف البلاغيّ بين العرب والهنود، وذلكم هو كتاب «سبحة المرجان في آثار هندوستان» لمؤلفه مولانا غلام علي آزاد البلغرامي، رحمه الله.

وسيسلك حديثنا عن هذا النموذج الطريق الآتي:

(1) هو محمد بن محمد بن عبد الجليل بن عبد الملك، ينتهي نسبه إلى سالم بن عبد الله ابن عمر بن الخطاب، رضي الله عنهما. يقول عنه ياقوت: كان من نوادر الزمان وعجائبه، وأفراد الدهر وغرائبه، أفضل زمانه في النظم والنثر، وأعلم الناس بدقائق كلام العرب، وأسرار النحو والأدب، طار في الآفاق صيته وسار في الأقاليم ذكره، وكان ينشئ في حالة واحدة بيتاً بالعربية من بحر وبيتاً بالفارسية من بحر آخر ويمليهما معاً. وله من التصانيف: حدائق السحر في دقائق الشعر، باللغة الفارسية. كان مولده في بلخ، ومات في خوارزم عام ثلاثة وسبعين وخمسمائة. انظر: ياقوت: معجم الأدباء، الجزء 19، ص 29.

(2) ذكر بعض علماء البلاغة مثلا أن قول القائل:

لو لم تكن نيّةُ الجوزاءِ خدمتَه ... لما رأيت عليها عقْدَ منتطِقِ

الذي يمثَّل به للمحسَّن البديعي المعنوي المسمّى «حسن التعليل»، هو ترجمة بيتٍ فارسيّ لفظُه:

گر نبودى قصد جوزا خدمتش ... كس نديدي برميان او كمر

وقد ذهب بعضُهم إلى أنّ الذي ترجَمه هو الخطيب القزويني مؤلّف الإيضاح. انظر في هذا الشأن: عقود الجمان في المعاني والبيان للسيوطي بشرح العلامة عبد الرّحمن بن عيسى بن مرشد العمريّ، المعروف بالمرشدي، الجزء الثاني، ص 123.

(3) هو الإمام عبد الحميد الفراهي من أهالي «فريها» (Fariha)، إحدى قرى مدينة أعظم كره. نال العلوم الابتدائية والفارسية على الشيخ مهدي حسن، كما أخذ العلوم العربية الابتدائية والمتوسطة على الشيخ شبلي النعماني. . من آثاره القيمة «تفسير نظام القرآن وتأويل الفرقان بالفرقان» و«إمعان في أقسام القرآن» و «الرأي الصحيح فيمن هو الذبيح» و«مفردات القرآن»، و«جمهرة البلاغة» و«ديوانه العربي». و«جمهرة البلاغة» من الكتب القليلة النظير، ذكر فيه الإمام الفراهي أصول البلاغة ومستواها في ضوء القرآن والسنّة وكلام العرب الأقحاح. وانتقد فيه أرسطو ونظريته في المحاكاة، وحدّد كثيراً من خاصيات القوّة في اللغة العربية. انظر في هذا الشأن البحث الذي يحمل العنوان: «الدائرة الحميدية ومساهمتها في تطوير العلوم والآداب»، للسيد أورنك زيب الأعظمي في مجلة ثقافة الهند، التي يصدرها المجلس الهندي للعلاقات الثقافية، المجلد 57، العدد 2، 2006م، ص1 . 59.

1. مؤلِّف «سبحة المرجان في آثار هندوستان».
2. كتاب سبحة المرجان والشطر البلاغيّ منه. وفي هذه المندوحة سنتحدث عن:
أ . كتاب سبحة المرجان.
ب . الجزء البلاغي من الكتاب.
ج . دوافع المؤلِّف إلى التأليف في المحسّنات الكلامية العربية.
د . التفاعل الثقافي في ذهن مؤلِّف سبحة المرجان.
هـ . قيمة المنجَز البلاغي الذي أتى به المؤلّف.
3. القول الفصل والرأي الأخير.

1 ـ مؤلّفُ سبحة المرجان :

هو الشيخ العلامة مير غلام علي آزاد البلغرامي الحسيني الواسطي. كان ميلاده في بلدة «بلغرام» الهندية في الخامس والعشرين من شهر صفر، عام 1116هـ /1704م. أكمل دراسة الكتب الدراسية على السيد طفيل محمد. ودرس على جده لوالدته الشيخ عبد الجليل البلغرامي علومَ العربية، والسيرة النبوية، والحديث الشريف، والشعر العربي والفارسي. أدى فريضة الحج إذ تشرف بزيارة الحرمين الشريفين سنة 1151هـ، فلقي علماءهما واستفاد منهم، ثم قفل إلى الهند، واستوطن مدينة «أورنغ آباد» في جنوبي الهند. ثم وافته المنية في هذه الحاضرة سنة 1200هـ/1885م، بعد أن ملأ الدنيا بمؤلّفاته التي من أهمها: ضوء الدراري في شرح صحيح البخاري، وتسلية الفؤاد (شعر)، وتراجم العلماء، وشفاء العليل، وغزلان الهند، وسرور آزاد، واليد البيضاء، والخزانة العامرة، ومآثر الكرام في تاريخ بلغرام، وهذه الثلاثة الأخيرة بالفارسية، والسّبعة السيارة وهي سبعة دواوين شعرية عربية له. وأهمّ كتبه كتابه الذي جعلنا شطراً منه مادّة لتأملاتنا في هذه الورقة: سبحة المرجان في آثار هندوستان[1].

كان مولانا غلام علي آزاد من الشعراء الكبار الغزيري الإنتاج الشعري في اللغة العربية، وقد غلب على قريضه النظمُ في المديح النبوي مما جعل ملك اليمن في زمانه يلقبه بـ «حسّان

(1) اعتمدنا في هذه المعلومات على بحث كتبه الأستاذ الدكتور محمد اجتباء الندوي بعنوان: «مولانا غلام علي آزاد البلغرامي كاتباً وشاعراً». انظر: مجلّة البعث الإسلامي التي تصدر في الهند، العدد الخامس، المجلد 52، محرّم وصفر 1428هـ، فبراير ومارس 2007م الصفحات 77 – 85. وكذلك على السّيرة التي كتبها للمؤلّف ثلاثة أساتذة هنود، ضمن كتاب معدّ للنشر يحمل عنوان: أعلامُ المؤلّفين بالعربية في البلاد الهندية. والمؤلفون هم: أ.د. جمال الدين الفاروقي، و أ.عبد الرحمن محمد، وأ. عبد الرحمن حسن.

الهند»[1]. وكان يقال: «إنّ الهند لم ينظم فيها أحد القصائد العربية على النمط الذي جاء به العلامة غلام علي آزاد»[2]. وهو يقول عن نفسه في مقدّمة الديوان السابع: «إني صرفتُ العمر في مذاكرة العلوم العربية، وشمرتُ الذيل في مزاولة الفنون الأدبية، ونظمتُ من الخرائد ما يجلو نواظر البصراء، وجمعت من الفرائد ما تقرّ به عيون الأدباء، إلى أن رتّبتُ بعونه تعالى سبعة دواوين، ووزنت الجواهر الزواهر بسبعة موازين، وسمّيتُ الدواوين السبعة بالسبعة السيارة»[3]. ومما جاء في ديوانه الأول في مدح النبيّ الكريم عليه الصلاة والسلام:

برهـــــانُ ربِّ العـــــالمينَ حبيبـــــه	فـــــي الأمّـــــة الأمّيّـــــةِ العربـــــاءِ
هـــو نيِّـــرٌ أســـنى الكواكـــب ســاطعٌ	مـــــلأ الأهلّـــــةَ كلَّهـــا بســـــناءِ
مـــن معشـــر الإنســـان إلا أنّـــه	إنســـانُ عـــين المجـــدِ والعليـــاءِ
شـــمسٌ تجلّـــتْ غيـــر أنّ مســـيرها	فـــوق الطريـــق بليلـــة الإســـراءِ
يـــومَ القتـــالِ مـــن الســـيوف ظلالـــهُ	ويقـــوم فـــي العرصـــاتِ تحـــت لـــواءِ
هـــو ســـابقٌ وظهـــوره متـــأخرٌ	كنتيجـــة الإشكـــال للعلمـــاء[4]

وتبدي آثار مؤلّف سبحة المرجان تمكّنا واضحاً من العربية، تمكّنا مكّنه في معظم الأحيان في الجزء الخاصّ بالبلاغة من هذا الكتاب من الإتيان بأمثلة شعرية من نظمه هو لتكون شواهد للنوع البديعيّ الذي يعالجه. وفي مستطاع المرء أن يقول إنّ هذه خصيصة للمؤلّف وللكتاب معاً؛ فإنّك لن تظفر في تاريخ التأليف البلاغي العربي بمن تطاوعه اللّغة فيأتي بأمثلة للصيغ البيانية والبديعية من نظمه هو بهذه الغزارة والمرونة والتدفق التي نأنسها في مبدعات السيد غلام علي آزاد في سبحة المرجان. بل في مستطاع المرء أن يقول إنّ عربيّة القرآن أضحت جنسيّةً nationality له، مثلما يبيّن العلامة مصطفى صادق الرافعي وهو يتحدث عن سلطان لغة القرآن على ألسنة العرب مما لا يستطيعون منه فكاكا: «فالعربيةُ قد وصلها القرآن بالعقل والشعور النفسيّ، حتى صارت جنسيةً، فلو جُنّ كلّ أهلها وسخوا بعقولهم على ما زيّنت لهم أنفسهم من الإلحاد والسياسة كجنون بعض فتياننا. . لحفظها الشعورُ النفسيّ وحده، وهو مادّة العقل بل مادّة الحياة. وقد يكون العقلُ في يد صاحبه

(1) انظر: مجلّة البعث الإسلاميّ، العدد 5، المجلد 52، محرّم وصفر 1428هـ/ فبراير ومارس 2007م، ص 80.

(2) السابق، ص 80 نقلا عن نتائج الأفكار، ص 59.

(3) السابق، ص 80 – 81.

(4) نفسه، ص81.

يضنّ به ويسخو، ولكن ذلك النوع من الشعور في يد الله»، وهذا من تأويل قوله سبحانه: ﴿إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ﴾[1].

والأمر الذي يبدو عيانيّاً للمتأمّل أنّ السيد غلام علي آزاد أقدم على تناول قضايا البيان والبلاغة وهو مهيّأ بأدوات معرفية وقدرات على الاستنباط والاستخراج عزيزة النظير؛ إذ يبدو في مناقشاته عالمَ لغةٍ متمكّناً ونحويّاً خبيراً بمراوغات الكلام العربي ومنطقيّا ممتلكا زمام الحدود والقضايا والاستنتاجات، ناهيك عن كونه فقيهاً وأصوليّاً وشاعراً بالعربية والفارسية، وذا خبرة بلغات بلده الهند. ولعلك تأنس هذا الذي ننسبه إليه في تحليله الحسَن والقبيح في الشعر، إذ يقول: «والمقصد أنّ الشعر ليس في نفسه مذموماً، بل الحسْنُ والقبح راجعان إلى المعنى، والمعنى إذا كان قبيحاً فالمنثورُ والمنظوم من القول فيه سواء. ومعنى القبيح أن يكون فيه فحشٌ وأذى لمسلم أو كذب، والكذبُ الممنوع في الشعر ما كان مضرّاً بأمر دينيّ، لا الكذب الذي أُتي به لتحسين الشعر فقط؛ فإنّه مأذون فيه، وإن استغرق الحدّ وتجاوز المعتاد». ألا ترى قصيدة كعب بن زهير رضي الله عنه، فإنّه تغزّل فيها بسعاد وأتى من الإغراقات والاستعارات والتشبيهات بكلّ بديع، لاسيما تشبيه الرضاب بالرّاح في قوله:

تجلو عوارضَ ذي ظَلْمٍ إذا ابتسمت ... كأنّه منهلٌ بالراح معلولُ

والنبيّ صلّى الله عليه وسلّم سمعه وما أنكر، بل صارت هذه القصيدةُ أحسنَ الرسائل إلى الشفاعة وأوثق الذرائع إلى الإغماض عن الشناعة، وفازت بحُسْن القبول من جنابه، وجازى قائلها بعطية من جلبابه، ولله درّ الغزّي حيث قال:

محت بانتْ سُعادُ ذنوبَ كعبٍ ... وأعلتْ كعْبَه في كلّ نادِ[2]

وقد ضمّ المؤلّف إلى هذا كلّه اطلاعاً واسعاً على مصادر الثقافة العربية في البلاغة وغيرها، وكان يُظهر بين الفينة والأخرى احتراماً للعرب الأقحاح أرباب هذه اللغة، ويعلن افتخاره بمحاكاتهم وسلوك مسالكهم في إنتاج الكلام البليغ وفي تحديد جمالياته. ومن ذلك مثلاً ما يقوله في الفصل الثالث في المقالة الخامسة حين يتحدث في التقديم لقصيدته البديعية عن أعلام مؤلّفي البديعيات العرب: «وهؤلاء الجماعة كلّهم عربٌ عرباء وأئمةٌ أجلاء، وأنا سلكتُ منهج تقليدهم وسللتُ المهند بتأييدهم، وربما يفعل الضعيفُ فعلَ الأقوياء، والنسيم العليل يفرّح أمزجة

(1) إعجاز القرآن والبلاغة النبوية، ص 91.

(2) سبحة المرجان، ج2، ص 12 . 13.

الأصحاء، والأدباء والكملاء إذا التفتوا فهو غايةُ الإحسان، وإن أعرضوا فهو تنبيه على النقصان»[1].

بل يكثر المؤلّف من تكرار تعبير «العرب العرباء» في الفصل الخاص بالبلاغة من كتاب سبحة المرجان. ويلحّ على فكرة أنّه إنما نقل شيئاً من مخترعات الهنود في الأنواع البديعيّة لعلّ العرب الفصحاء يستحسنونها ويتقبلونها بقبول حسن، كما يظهر في قوله في مقدّمة الجزء الثاني من سبحة المرجان: «وأرجو من العرب العرباء أن يستحسنوا مخترعات الأهاند كما استحسنوا الأسياف الهندية بين الفراند»[2].

وعلى غرار كثير من أبناء أرومته، كالعلامة عبد الحميد الفراهي وغيره، يبدي السيد غلام علي آزاد إعجاباً نادر المثال باللّغة العربية والكلام العربيّ، ويحدّد خصائص جمالية أستطيقية aesthetic محسوسة للغة العرب، غير موجودة في أيّة لغة أخرى. ومن ذلك مثلا ما جاء في قوله:

«فليُعلَمْ أنّ لسان العرب كرامةٌ ظهرت على لسان واضعه، ولا يقدر أحدٌ أن يضع لساناً آخر مثله، فكيف الزائد عليه حُسْنا. نعم اللطافةُ التي منحها الله تعالى لسانَ العرب ليست في لسان الفُرس ولا في جميع ألسنة الهند، بل في الألسنة الأخر أيضاً. والمخارجُ التي هي مختصة بالعربية في غاية اللطافة، كالثاء المثلّثة والحاء المهملة والصّاد المهملة والضاد المعجمة والطاء المهملة والظاء المعجمة والعين المهملة، بخلاف مخارج الألسنة الأخر كالباء الفارسية والزاي الفارسية والثاء الهندية والدال الهندية والرّاء الهندية والهاء المختفية من الهندية. فأربابُ الأذواق السليمة الذين هم واقفون على الألسنة المختلفة ومجبولون على شيمة الإنصاف، يحكمون بأنّ المخارج المختصة بالعرب ألطفُ وأشرفُ من المخارج المختصة بغيرهم»[3].

بل لا يجد المؤلف حرجاً في استبعاد نوع من الأنواع البديعية استنبطه أحدُ أساطين شعراء الهند وأعلام مؤلّفيهم هو الأمير خسرو الدهلوي؛ لأنه يشق على العرب العرباء ولا يتحسسون جماله. وهكذا نجده وهو في صدد الحديث عن نوعين بديعيين اخترعهما الأمير خسرو الدهلوي يقول: «والأمثلة التي أوردها الأمير لهذين النوعين في كتابه المسمى بالإعجاز الخسروي

---

(1) نفسه، ص 285.

(2) نفسه، ص 38. والفِرِنْد هو السيف وجوهره ووشْيه.

(3) نفسه، ص 26 – 27.

مشحونة بالتكلّف تمجّها المسامع الكريمة وتردّها الطبائع السليمة؛ ولهذا ما اخترتهما لكتابي هذا، ولأنهما يشقّان على العرب العرباء الذين لا يعرفون اللسان الفارسي»[1].

وحتى عندما يُثني المؤلّف على الهنود وبلائهم الحسن في ميدان علوم البلاغة يُشعر قارئه بأنّه إنما يفعل ذلك بشيء من التجاوز ومجافاة الصواب والدقة، ذلك لأنّ البلاغة الحقيقية، في رأيه، والإدلاء بآراء قويمة في شأن أمثلتها ونماذجها، إنما هو حق معلوم للعرب وحدهم. ويأتيك التعبير عن هذا الهاجس في مثل قوله عن كتابه هذا: «وفي هذا الكتاب نوعٌ من مدح الهنود وضربٌ من نصرة هؤلاء الجنود، ولا بأس به. أما ترى الشريفَ الرّضيّ رثى أبا إسحاق الصابئ بقصيدة طويلة طنانة طالعتُ تمامها في ديوانه، منها:

أعلمتَ مَن حملوا على الأعواد ... أرأيت كيف خبا ضياءُ النادي؟

جبلٌ هوى لو خرّ في البحر اغتدى ... من وقعه متتابعَ الأزباد

ما كنتُ أعلَمُ قبْلَ حطّك في الثرى ... أنّ الثرى يعلو على الأطوادِ

وعاتبه الناسُ على رثائه فقال: إنما رثيتُ فضلَه»[2].

والحقيقة المقرّرة أن قارئ سبحة المرجان يخرج بانطباع واضح المعالم مؤدّاه أن مؤلّف هذا الكتاب يمثّل نموذجاً لمن تفاعل في إدراكه وثقافته وإبداعه عناصرُ ثقافية وحضارية متعدّدة المصادر مختلفة الأجناس. وبرغم أنّ مؤلّف الكتاب قصد من تأليف هذا الأثر إلى أن يبرز مآثر الهند من أصناف العلوم والفنون والمخترعات، كان منشغلاً جدّا بالخصائص الذهنية والطبيعية للأجناس المختلفة. وربّما كان يروقه كثيراً أن يظفر بوشيجةٍ في الطباع تجمع بين العرب والهنود، كالذي يعبّر عنه قوله نقلاً عن صاحب كشف الظنون: «ومن ثمّ المِللُ الأربعةُ العربُ والعجم والروم والهند. ثم العربُ والهند يتقاربان على مذهب واحد، وأكثرُ ميلهم إلى تقرير خواصّ الأشياء والحكم بأحكام الماهيات واستعمال الأمور الروحانيات. والعجمُ والروم يتقاربان على مذهب واحد، وأكثر ميلهم إلى تقرير طبائع الأشياء والحكم بأحكام الكيفيات والكميات واستعمال الأمور الجسمانيات»[3].

وربّما بدا هذا التفاعل الثقافي الحضاريّ في ذهن المؤلّف على أشدّه في حديثه عن فنّ بديعيّ هنديّ سمّاه «تشبيه التقوية»، ومثّل له بقول عمرو بن كلثوم في معلّقته:

تُريكَ إذا دخلتَ على خلاءٍ ... وقد أمنتْ عيونَ الكاشحينا

(1) نفسه، ص 239 – 240.

(2) نفسه، ص 41.

(3) نفسه، ص 24 نقلاً عن كشف الظنون 22/1.

المحبوب

ذراعَـــــيْ عيطـــــل أدمــــــاءَ بَكْـــــرٍ   تربّعــــــتِ الأجــــــارعَ والمتونــــــا[1]

إذ يقول معلّقاً على هذين البيتين:

تريكَ هذه المرأةُ إذا أتيتَها في خلوةٍ والحال أنّها أمنت عيون الأعداء.. ذراعين ممتلئتين لحماً كذراعي ناقة طويلة العنق بيضاءَ فتيّة رعت أيام الرّبيع في هذه المواضع واستوعبت أمكنة الرّعي؛ مبالغةً في سِمَنها وطراوة شبابها.

اعلم أنّ العرب مدارُ معيشتهم على المواشي لاسيما الإبل، ولذلك قدّمها الله تعالى في الآية الكريمة على الأشياء الأخر. وكلّ جيلٍ من الناس يعجبهم ما يتأنّسون فيستعملونه في كلامهم. ومن ثم كثر ذِكْرُ الإبل في أشعار العرب وذكر البقرة في كلام الأهاند؛ فإنّها كثيرة الوجود في بلاد الهند، والأهاند يعبدونها. فتشبيه ذراع المعشوقة بذراع الناقة في شعر عمرو بن كلثوم مبنيّ على هذا. كما أنّ الأهاند يشبّهون مشية المعشوقة بمشية الفيل، وفي مشيته حسنٌ يظهر بعد الأنَسة. ويشبهون أنف المعشوقة بمنقار الببغاء. والفرس يشبهون مشية المعشوقة بمشية الحجلة، وهي طائر فارسيّته كبك، وأكثر ما يوجد في الجبال[2].

2 ـ كتابُ (سبحة المرجان)، والشطر البلاغي منه:

أ ـ كتاب سبحة المرجان:

ألّف السيد غلام علي آزاد مؤلّفات كثيرة ومتنوعة ذكرنا شيئاً عنها قبل. ولكن أهم كتبه إنما هو كتاب «سبحة المرجان في آثار هندوستان» الذي قال عنه الدكتور محمّد فضل الرّحمن الندوي السّيواني محقّقه: «سبحة المرجان في آثار هندوستان كتاب جمع فوائد جمّة كما أشرتُ في مقدّمة المجلّد الأوّل باللغة الإنكليزية، ويحتوي مباحث شتى تتعلّق بالهند وعلومها الأخرى. وفي المجلّد الثاني الذي بين أيدي العلماء الآن الصناعاتُ الأدبية مقتبسة من الكتب الهندية (السنسكريتية) وفنونها، فأجاد المصنف الكتابة فيها»[3].

وينطوي الكتاب على أربعة فصول هي:

1- فيما جاء من ذكر الهند في التفسير والحديث.
2- في ذكر العلماء أنار الله براهينهم.
3- في محسّنات الكلام.
4- في العشّاق والمعشوقات.

(1) نفسه، ص 62.
(2) نفسه، ص 62 . 63.
(3) نفسه، ص س.

وقد كان الكتاب في صورته الأصلية في مجلّد واحد، لكنّ المرحوم الدكتور محمد فضل الرحمن الندوي الذي درسَ الكتاب وحققه ونال به درجة الدكتوراه في جامعة عليكره الإسلامية عام 1976م، نشره في مجلّدين استجابة لاقتراح المشرف عليه في قسم الدراسات الإسلامية. وقد صدر المجلّد الثاني، وهو الذي يهمنا هنا، عن مطبعة الكوثر سرائي مير في أعظم كره، في الهند عام 1980م. وقد تضمّن كلّ جزء فصلين من الفصول التي أشرنا إليها قبل. وهكذا جاء الحديث عن المحسّنات في الفصل الثالث من الجزء الثاني. ويتضمّن فصل المحسّنات هذا خمس مقالات هي:

المقالة الأولى: في المحسّنات التي نُقلت عن الهندية إلى العربية.

المقالة الثانية: في المحسنات التي استخرجها المؤلف.

المقالة الثالثة: في نوع من مستخرجات الأمير خسرو الدهلوي (ت725هـ) وثمانية أنواع قديمة.

المقالة الرابعة: في النوعين المختصّين بالعرب.

المقالة الخامسة: في القصيدة البديعية التي نظمها المؤلّف.

وستكون لنا وقفة إن شاء الله عند محتويات المقالات الثلاث الأولى؛ لأنها هي التي تمثّل الإضافات الهندية إلى البلاغة العربية التي أشرنا إليها في عنوان هذه الورقة. لكنه قبل ذلك علينا أن نتحدّث عن قصة تأليفه هذا الجزء من الكتاب.

يحكي لنا المؤلّف في مقدمته للجزء الثاني من الكتاب حكاية تخصيصه الفصل الثالث من كتابه للمحسنات البديعية فيقول: «ثم إنّ قدماءهم (الهنود) الذين كانوا قبل زمان الإسلام استخرجوا من الكلام بدائع وافية، واستنبطوا من رشحات الأقلام صنائع شافية، منها مشتركة بين العرب وبينهم كالتورية وحسن التعليل وتجاهل العارف.. ومنها مختصّة بالعرب كاستخدام المضمر وحسن التخلّص والتاريخ على قاعدة الجمَّل وغيرها، ومنها مختصة بالهند. وأنا قصدت أن أنقل القسم الأخير عن الهندية إلى العربية، فرأيت بعضها لا يقبل النقل لخصوصيته بلسان الهند، وبعضها يقبل النقل، فنقلت عنها نبذة وجدتها فائقة، وألحقتُ بفنّ الأدب جملة رائعة»[1].

وهكذا يبدو لنا جليّاً قصد المؤلف من الإتيان بالفصل الثالث، فصل محسنات الكلام، وهو أنّه أراد أن يبين فضل الهنود في علم من العلوم التي يُظنّ لأوّل وهلة أنّها عربيّة خالصة، كعلم البلاغة.

---

(1) نفسه، ص 38.

والحقيقة أنّ عنوان الكتاب «سبحة المرجان في آثار هندوستان»، يتضمّن أمرين: اسم الكتاب «سبحة المرجان»؛ وموضوع الكتاب، وقد أشار إليه قوله: في آثار هندوستان، ويريد بذلك مآثر الهنود في العلم والأدب.

وقد جاءت إشارة إلى اسم الكتاب في خاتمة الجزء الثاني إذ يقول المؤلف: «هذا ما رمتُ إيراده في هذه المجموعة وقصدتُ إيداعه في هذه المصنوعة. والصلاة والسّلام الأتمّان الأكملان على البدر التَّمّ في سماء الجلالة والجزء الأخير من العلّة التامّة للرسالة... ما عُدّ التسابيح للرحمن بسبحة المرجان»[1].

ب ـ الجزء البلاغي من الكتاب:

أما في شأن محتويات المقالات الثلاث الأولى من الفصل الثالث فيذكر المؤلّف أنّه اختار ثلاثة وعشرين نوعاً من الأنواع البديعية الهندية جعلها موضوع المقالة الأولى، وذلك إذ يقول: «ولمّا شمرتُ ذيل الجهد في هذه الميادين وعمدت إلى استخراج الأمثلة من المجاميع والدواوين سنحت لي نبذة من الأنواع وظفرتُ بأقراط / ثمينة للأسماع، فاخترت من الأنواع الهندية ثلاثة وعشرين وسميتها في العربية بأسماء مناسبة لمسمياتها، وهي: التنزيه، وتشبيه الشيء بنفسه، وتشبيه البرهان، والانتزاع، وتشبيه السلب، وتشبيه النفي، وتشبيه التقوية، وتشبيه الاستغناء، وتشبيه التمني، والتفضيل على التفضيل، وتفضيل التعبير، وبراعة الجواب، وجمع الخزانة، وتفريقها، وقلب الماهيّة، والاستبداد، والطغيان، والتسلط، والاعتساف، وموالاة العدوّ، والمخالطة، والتأميل، وإضمار النهي، والتنوع»[2].

وأما المقالة الثانية من هذا الفصل فقد ضمّنها المؤلّف مستنبطاته هو من الأنواع البديعية، ويعرض فيها لسبعة وثلاثين نوعاً بديعيّا[3].

وكانت المقالة الثالثة منزلا لنوع بديعيّ من مستخرجات الأمير خسرو الدهلوي، هو «أبو قلمون»، أضاف إليه المؤلّف ثمانية أنواع قديمة. وفي هذا يقول المؤلّف: «وأوردتُ نوعاً من مستخرجات الأمير خسرو الدهلوي، وهو أبو قلمون، وثمانية أنواع قديمات، وهي: التدارك، والتلميع، والتعمية، والتاريخ، والزبر، والبيّنات، ودائرة التاريخ، والتصغير، فصار المجموع تسعة وستين»[4].

(1) نفسه، ص 537.
(2) نفسه، ص 39.
(3) نفسه، ص 39.
(4) نفسه، ص 39.

وعلى هذا، يكون في مقدور المتأمل القول إنّ الإضافات الهندية الأساسية إلى البلاغة العربية في كتاب سبحة المرجان هي تسعة وستون نوعاً بديعيّاً. لكنّ المؤلّف حرص على أن تكون عدّةُ المحسّنات البديعية في كتابه مئة نوع، فبيّن أنّه ينشأ من اعتبار الأضرب المتعدّدة لبعض الأنواع البديعية الهندية سبعة وعشرون نوعاً، وابتغاء بلوغ العدد المئةَ ضمّن المقالة الرابعة نوعين بديعيّين مختصّين بالعرب ونوعين مشتركين بين العرب والأهاند. يقول المؤلف:

«وإنّ اعتُبر الأضربُ يزيد سبعةٌ وعشرون نوعاً؛ لأن قلب الماهيّة والتصوير المعنوي والدعاء كلٌّ منها على أربعة أضرب، وتشبيه النفي والتنوع وتشبيه الاستخدام وتفضيل الاستخدام وأبا قلمون كلّ منها على ثلاثة أضرب، وتفضيل التعبير والتفاؤل والوفاق والتنزيل والإفحام وتشبيه الاستفادة وتشبيه الاحتراز وتشبيه الاجتهاد كلّ منها على ضربين. وذكرتُ نوعين من الأنواع المختصة بالعرب، وهما حُسْن التخلّص واستخدام المضمر، ونوعين مشتركين بين العرب والأهاند، وهما استخدام المظهر الذي هو صرف الخزانة والتورية؛ لوجوه تظهر في موضعها، فبلغ المجموع مئة نوع»[1].

وابتغاء أن يكمل المؤلّف جهده البلاغي عقد المقالة الخامسة من الفصل الثالث لما دعاه «القصيدة البديعيّة». وقد جارى فيها أصحاب البديعيات العرب الذين أنشؤوا قصائد نظموا فيها المحسّنات البديعية. ويبدو أنه أراد بهذا الصنيع أن يجدد دولة البديع في القرن الذي عاش فيه، وهو القرن الثاني عشر. وهو بهذا يستوحي مؤدّى الحديث الشريف: «إنّ الله يبعث لهذه الأمّة على رأس كلّ مئة سنة من يجدّد لها دينها». وفي هذا يقول السيد غلام علي آزاد: «وقد عرضتُ على جناب الأدباء وساحة الكملاء ما أردت إيراده من المحسنات الكلامية والبدائع الأقلامية، ثم مشيت على آثار أصحاب البديعيات ونظمتُ قصيدة فائقة على الأزهار الرّبيعيات، وأخرجت من عمق البحر غرر الدّرر، وجددتُ البديع في المئة الثانية عشر (كذا). وأبياتُ قصيدتي مئة وواحد سالمة من تكرار القافية حافلة بالمطالب الوافية. وما التزمت فيها تسمية النوع؛ فإنها قاطعة لطريق الوصول إلى المعاني وسدٌّ ذي القرنين بين العشاق والغواني»[2].

ج ـ دوافع المؤلّف إلى التأليف في المحسّنات الكلامية العربيّة:

يخلص قارئ الجزء البلاغي من سبحة المرجان إلى نتيجة مفادها أنّ المؤلّف قصد من إيراد المقالات الخمس المؤلّفة للفصل الثالث من الكتاب إلى تعريب البديع الهندي وجَعْل مستنبطات الهنود في المحسّنات الكلاميّة أساساً لكشف كثير من أسرار البلاغة في الكلام العربي. يقول

---

(1) نفسه، ص 40 . 41.

(2) نفسه، ص 284.

السيد غلام علي آزاد: «ولما قصدتُ تعريب البديع الهندي مزجتُ عَرْفَ الصندل بالأرَج الرَّندي، وطالعت الدواوين العربية، وتصفحتُ الكتب الأدبية، واشتغلتُ بها عدّة أشهر، وما تناولتُ إلا غرفة من سبعة أبحر؛ لانتفاء الفراغ وعدم مساعدة القلب والدماغ، وإلا فكان الاحتمال القوي أن يسنح أنواع أخر، ويُزاد على القلادة القصيرة دررٌ غُرر، وفي هذا القدر كفاية لمن له دراية»[1].

وكثيراً ما يشير مؤلّف سبحة المرجان إلى أنه إنما استنبط نوعاً من الأنواع البديعية وأعطاه مصطلحاً خاصّاً به؛ لأنّه رأى المؤلفين البلاغيين العرب لم يعطوا هذا النوع حقّه الذي يستحقه ولم يجعلوه نوعاً قائماً بذاته، برغم أنّهم عرفوه وانتبهوا له. يقول مثلا في المقالة الثانية من الفصل الثالث في شأن فنّ التفاؤل: «وذكر أصحابُ البديعيات مبحث التفاؤل في براعة المطلع، لكن ما أفرده أحدٌ منهم ولا جعله نوعاً برأسه. وأنا نظمته في سلك الأنواع، وجعلتُه نغمةً مستقلة لإراحة الأسماع. وهو عبارة عن استنباط الخير من قول أو فعل. فمن أمثلة الأول ما روي عن النبي صلّى الله عليه وسلّم أنّه لما قدم المدينة نزل برجل من الأنصار فنادى الرجل بغلامه: يا سالم، يا يسار»، فقال رسول الله صلّى الله عليه وسلّم: «سلمتْ لنا الدارُ في يسر»[2].

ويشبه هذا أيضاً ما قاله المؤلّف في شأن فنّ «التشبيك»[3]، وفن «المخالطة»[4].

بل كثيراً ما يظهر المؤلّف دهشته واستغرابه من عدم جعل البلاغيين العرب محسّناً من المحسّنات نوعاً مستقلا، خاصّة عندما يكون أمرُ حسْنه ظاهراً واضحاً للعيان. وذلك جليّ في قوله عن النوع البديعيّ الذي سمّاه «المُزاح»:

«هو أن يُظهر المتكلّم في كلامه انبساطاً مع الغير من غير إيذاء له. وبه تميّز عن الهزء والسخرية. وهذا النوعُ معروف، والعجبُ أنّه ما جعله أحدٌ من أدباء العرب نوعاً برأسه، ولا أدخله في سلك الأنواع. وأحسن المزاح ما يكون خالياً من الفحش، إن تسمعه العذراء في خدرها لا تستح، كما قيل في الهجو. وكان رسول الله صلّى الله عليه وسلّم يمازح ولا يقول إلا حقا. من جملتها أنّه قالت له امرأة: يا رسول الله، ادعُ الله أن يدخلني الجنة. فقال: يا أمّ فلان، إنّ الجنة لا تدخلها العجوز. فولّت تبكي. قال: أخبروها أنّها لا تدخلها وهي عجوز، إنّ الله يقول: (إنّا أنشأناهنّ إنشاء فجعلناهنّ أبكارا) أي عند دخولهن الجنة»[5].

---

(1) نفسه، ص 132.

(2) نفسه، ص 133 عن الخصائص الكبرى 164/2.

(3) نفسه، ص 180.

(4) نفسه، ص 120.

(5) نفسه، ص 186.

د ـ التفاعل الثقافي في ذهن مؤلّف سبحة المرجان:

كان الأدب والتأليف الأدبيّ ميداناً لتلاقي الفِكَر وتلاقح الأذهان منذ وقت مبكر في تاريخ الثقافة العربية الإسلامية. وربما كان التأليف البلاغيّ العربيّ من مجالي الثقافة القوية التي ظهر فيها هذا التلاقي والتلاقح على أشدّه، على اختلاف في الدرجة بين المؤلّفين ومؤلّفاتهم[1].

ويحسّ قارئ الشطر البلاغي من سبحة المرجان أنّ مؤلّف الكتاب يقدّم نموذجاً قويّا للتفاعل الثقافيّ المعتمد على دراية بلغات مختلفة وطرائق تعبير متباينة وطرز فكر متنوعة، فالمؤلّف، كما أسلفنا، متمكّن من العربية والفارسية وبعض لغات الهند. ويبدو في مؤلّفه خبيراً متمرساً بالأساليب، وشاعراً كبيراً قادراً على نظم الأمثلة بالعربية للأنواع البديعية الهندية التي نقلها إلى العربية. وربّما يتجلّى شيء من آثار هذا التفاعل الثقافي في مثل قوله في شأن النوع المسمى «أبو قلمون» الذي هو من مخترعات الأمير خسرو الدهلوي:

واستخرجتُ لأبي قلمون أمثلةً من القرآن العظيم؛ لأنّه «لا رطبٍ ولا يابسٍ إلا في كتاب مبين». منها قوله تعالى: ﴿طُوبَى لَهُمْ وَحُسْنُ مَآبٍ﴾. طوبى كحُسْنى زنةً ومعنى، وشجرة في الجنّة، والجنّة بالهندية، وقد تقدّم بيانها في التورية. وقوله تعالى: ﴿وَيَأْتِينَا فَرْداً﴾، ضمير الفاعل لعاص بن وائل؛ أي يأتينا يوم القيامة منفرداً عن المال والأهل والعيال. ومعنى «فردا» بالفارسية: غدا. فالمعنى: يأتينا غداً أي يوم القيامة ويرى ما وعدناه من العذاب. وقوله تعالى: ﴿أَيُّ الْفَرِيقَيْنِ خَيْرٌ مَّقَاماً وَأَحْسَنُ نَدِيّاً﴾. النديّ بالعربية المجلسُ، وبالهندية النهر. ومعنى النهر صالح في الآية، وحاش أن يكون مرادا»[2].

والحقيقة أنّ مؤلّف سبحة المرجان كان على دراية دقيقة بجهود البلاغيين العرب، بل في مستطاع المرء أن يقول إنّه أحصى أنفاسهم، ووقف على كل شاردة وواردة مما أتوا به، وحدّد كثيراً من نواحي القصور في جهودهم، ومن هنا لا يني المتأمّل يطالع في الشطر البلاغي من كتابه معالجات لنواحي القصور هذه، وكأن أمر إصلاح البلاغة العربية موكول إليه. وربّما عبّر عن هذا التفاعل بين البلاغتين الهندية والعربية قوله في شأن النوع البديعيّ الذي سمّاه «إضمار النهي»:

---

(1) انظر مثلا قول الجاحظ: خبّرني أبو الزبير كاتبُ محمد بن حسّان، وحدّثني محمد ابن أبان – ولا أدري كاتب من كان – قالا: «قيل للفارسيّ: ما البلاغة ؟ قال: معرفة الفصل من الوصل. وقيل لليونانيّ: ما البلاغة ؟ . قال: تصحيح الأقسام، واختيار الكلام. وقيل للروميّ: ما البلاغة ؟ . قال: حسن الاقتضاب عند البداهة، والغزارة يوم الإطالة. وقيل للهنديّ: ما= =البلاغة ؟ . قال: وضوح الدلالة، وانتهاز الفرصة، وحسن الإشارة. وقال بعض أهل الهند: جماعُ البلاغة البصرُ بالحجة، والمعرفة بمواضع الفرصة..»، البيان والتبيين، ج1، ص 88.

(2) سبحة المرجان، ج2، ص 240.

هو أن يكون مرادُ المتكلّم بالأمر نهياً بدلالة قرينة. هذا النوع عرّفه الأهاند بهذا التعريف. أقول: ذكر صاحب التوضيح استعمال الأمر في تسعة معان منها التهديد كقوله تعالى: ﴿اعْمَلُوا مَا شِئْتُمْ﴾، وقوله تعالى: ﴿مَن شَاء فَلْيَكْفُرْ﴾. ولا يخفى أنّ في الآيتين نهياً في لباس الأمر أدخله الأهاند في أنواع البديع، وهو حرًى به، ولم يدخله أدباءُ العرب فيها. ومن أمثلته في الشعر قولي:

إن كنت تذهبُ قطعاً عن دويرتنا فاقتلْ محبّاً يخافُ الهَجْرَ ثم سِر

« اقتلْ» و «سِرْ» نهيانِ في لباس الأمر بقرينة أنّ العاشق يطلب قتْلَ نفسه وذهاب المحبوب. وظاهر أنّ الأمرين ليسا مما يرضى به العاشق[1].

هـ ـ قيمة المنجَز البلاغيّ الذي أتى به المؤلّف:

يأنس متأمّل الجزء البلاغيّ من سبحة المرجان أنّ المؤلّف بذل جهوداً كبيرة في نقل المحسنات الكلامية الهندية إلى العربية. وربّما تمثّل العنت الذي لقيه في ذلك على أشدّه في طلب الأمثلة البلاغية العربية للأنواع الهندية التي نقلها، وفي ذلك يقول: «واستخرجتُ الأمثلة من الآيات العظيمة والأحاديث الكريمة ودواوين الشعراء ومجاميع الأدباء، وأضفتُ إليها ما سمح به الخاطر الفاتر وترشّح به السّحابُ القاطر»[2].

وبرغم ما يلاحظ من اغتباط المؤلّف بمستنبطاته ومستخرجاته في مواطن كثيرة من الجزء البلاغي في كتابه بدا كثير الميل إلى استصغار ما أتى به قياساً إلى ما أتى به من يسميهم العرب العرباء، ومن هنا نجده يقول: «وما جئت إلا ببضاعة مزجاة، ولا أتيت إلا بخرزات ملقاة، بيد أنّ القُسْط، وإن كان شيئاً يسيرا، ينفع من الأمراض المؤلمة كثيرا، والعُودَ، وإن كان كُسارةً من شجرة، يملأ المحافل من رائحة عطره»[3].

على هذا النحو ظلّ مؤلّفُ سبحة المرجان في تأليفه البلاغيّ يرنو بعين قلبه إلى العرب العرباء، أهل بيت البلاغة، وأرباب نديّ الفصاحة، وقد تقدم بنا قوله: «وأرجو من العرب العرباء أن يستحسنوا مخترعات الأهاند، كما استحسنوا الأسياف الهندية بين الفراند[4]».

والواقع حقّاً أنّ ما أتى به السيّد غلام علي آزاد يضيف إلى المنجز البلاغي العربي أنواعاً من المحسّنات هو في أشدّ الحاجة إليها. وقد أسلفنا أنّ الرجل كان منشغلا في الجزء البلاغي

(1) نفسه، ص 128.

(2) نفسه، ص 40.

(3) نفسه، ص 40. والقُسْط: عُودٌ هنديّ وعربيّ يتبخّر به. والكُسارة: القطعة.

(4) نفسه، ص 38.

من تأليفه بتعريب البديع الهندي؛ أي بإطلاع الدارسين العرب على مستنبطات الهنود قبله ومستنبطاته هو. ويتجلّى إحسانه فيما أتى به في قدرته على التقاط الأمثلة النثرية والشعرية العربية الممثّلة لما نقله عن الأهاند. وكان كثير التعويل في استمداد الأمثلة العربية على القرآن الكريم والحديث النبوي الشريف والشعر العربيّ. كما كان يعمد هو نفسه إلى نظم الأمثلة الشعرية العربية للأنواع البديعية التي يتحدّث عنها؛ ومن هذه الوجهة كثرت الأشعار التي نسبها إلى نفسه في الجزء البلاغيّ من سبحة المرجان كثرة بالغة.

وسنقدّم فيما يأتي بعض الأمثلة لما أسداه المؤلّف من خدمات جليلة إلى الدرس البلاغيّ العربيّ للقرآن الكريم والحديث النبوي الشريف والشعر العربيّ مقدّماً في تبصّراته صوراً شديدة الوضوح للتفاعل الثقافي العربيّ الهنديّ، والفارسيّ أحياناً:

يقول المؤلّف في شأن فنّ «التسوية» وهو من جملة مستنبطاته:

هو أن يحسب المتكلّم المتضادين في مرتبة واحدة لا يرجّح أحدهما على الآخر، كقوله تعالى: ﴿اسْتَغْفِرْ لَهُمْ أَوْ لاَ تَسْتَغْفِرْ لَهُمْ إِن تَسْتَغْفِرْ لَهُمْ سَبْعِينَ مَرَّةً فَلَن يَغْفِرَ اللّهُ لَهُمْ﴾. وقوله تعالى: ﴿وَسَوَاء عَلَيْهِمْ أَأَنذَرْتَهُمْ أَمْ لَمْ تُنذِرْهُمْ لاَ يُؤْمِنُونَ﴾. وقول النبي صلّى الله عليه وسلّم: [انصر أخاك ظالماً أو مظلوماً. قال الرجل: كيف أنصره ظالماً ؟ . قال صلّى الله عليه وسلّم: «تمنعه عن الظلم»]. وقول كثيّر :

أسيئي بنا أو أحسني لا ملومةٌ ... لدينا، ولا مقليةٌ إن تقلّتِ

يقول: أنا راض بما تفعلين بي أسأتِ أو أحسنتِ، لا ألومك على الإساءة ولا أقليك ولا أبغضك إن تقليني. والتفت في قوله «تقلت إلى الغيبة احترازاً عن مخاطبتها بنسبة التقلّي إليها»(1).

وفي هذا المثال تظهر لنا قدرة المؤلّف على التقاطِ الأشباه والنظائر من القرآن الكريم والحديث الشريف والشعر العربي وجَمْعِها في بابة واحدة لتكون أمثلة للنوع البديعي الذي استنبطه.

ويشبه المثالَ السابق ما قاله المؤلّف في الفصل الثالث في المقالة الأولى التي يتحدّث فيها عن المحسّنات التي نقلت عن الهندية إلى العربية، وذلك إذ يتحدث عن النوع البديعي المسمّى«التنزيه»:

هذا النوع استخرجه بعض الأهاند في مقابلة التشبيه، وهو أن يبرئ المتكلم شيئاً عن أن يماثله شيء آخر، كقوله تعالى: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾ (الشورى/11)، وقوله تعالى: ﴿إِرَمَ ذَاتِ

(1) نفسه، ص 194 – 195.

الْعِمَادِ ۞ الَّتِي لَمْ يُخْلَقْ مِثْلُهَا فِي الْبِلَادِ﴾ (الفجر/7، 8) أو قول حسّان في مدح النبيّ صلّى الله عليه وسلّم:

وأحسنُ منك لم ترَ قطّ عيني ... وأحسنُ منك لم تلدِ النساءُ

خُلقتَ مبرّأً من كلّ عيبٍ ... كأنك قد خُلقتَ كما تشاءُ

المنفيّ ههنا رؤية أصل الحسْنِ، لا الزيادة. وقد يُراد باسم التفضيل أصلُ الفعل كقوله تعالى: ﴿وَهُوَ أَهْوَنُ عَلَيْهِ﴾ (الروم /27). . وقولي:

يا أيّها الملكُ الرفيعُ جنابُه ... لم يُلفَ في كلّ الورى لك ثانِ

ظلٌّ لربّ العرشِ أنتَ وظاهرٌ ... أن لا يكون لواحدٍ ظلانِ(1)

ولا مواربة في القول إنّ صنيع المؤلّف في تطبيق البلاغة الهندية على الأمثلة العربية، يضع أبصار الدّارسين العرب على كثير من آيات الحسن في الكلام العربيّ مما لم يفطن إليه الدارسون العرب، أو فطنوا إلى أجزاء منه ولم يفردوه بعنوان خاصّ. ولعلّ شيئاً من هذا يتجلّى في حديثه عن محسَّن يسمّيه «التفضيل على التفضيل»، إذ يقول:

هو أن يفضَّل المتكلّم شيئاً على شيءٍ، ثم يفضَّل على المفضَّل شيئاً آخر وهلمّ جرّا، كقول النبيّ صلّى الله عليه وسلّم في سعد بن عبادة: «إنّ سعداً لغيورٌ وأنا أغيرُ من سعدٍ والله أغيرُ مني..» وقلتُ:

البدرُ أسنى من كواكب في الدجى ... وذُكاءُ أشرف منه في الإشراق

وسعادُ أزيدُ من ذكاءَ إضاءةً ... أحسِنْ بقدرة حضرةِ الخلاق(2)

وكثيراً ما تأتي قيمة ما يأتي به المؤلّف في شأن المحسنات البلاغية من جمعه بين الأمثلة العربية والأمثلة الهندية للنوع البديعيّ الهندي الذي نقله. ومن ذلك مثلا ما يبدو في حديثه عن نوع يسمّيه تشبيه التمني، إذ نجده يقول:

هو أن يتمنّى المشبّه به أن يحصل له كمالُ المشبه، كقول المعرّي في الخيل:

وكلّ ذؤابةٍ في رأسِ خَوْدٍ ... تمنّى أن تكون له شِكالا

وقول القاضي عبد المقتدر الدهلويّ:

له جمالٌ إذا ما الشمسُ قد نظرت ... إليه قالت: ألا يا ليتَ ذلك لي

.. وقولي:

---

(1) نفسه، ص 42 – 44.

(2) نفسه، ص 67 – 68. وذُكاء: الشمس.

السّـــروُ يرجـــو أن يمـــيس كقـــدّه ويفـــوز فـــوق الأرضِ بـــالخطواتِ

والـــوَرْدُ أمّـــل أن يكـــون كخـــدَّه فـــأتى ببســـط الكـــفّ للـــدعواتِ[1]

ولعلّ المنجَز البلاغي للسيّد غلام علي آزاد البلغرامي يتجلّى أكثر في تحليله المفصَّل الدقيق لجماليات المحسّنات الكلاميّة ممّا يضاعف خبرة دارسي البلاغة بالخصائص الفنية لكلّ نوع بديعيّ ويسمح بقدر أكبر من الانفعال الجماليّ بهذه المحسّنات. يقول مثلا في المقالة الأولى من الفصل الثالث من كتابه تحت عنوان «التورية»:

«هذا النوعُ سلطانُ المحسّناتِ ولواءُ الحمدِ بين الرايات، وهو المتصف بغرّ المزايا والموجودُ في جميع ألسنة البرايا. والتوريةُ مصدرُ ورّيتُ الحديثَ، إذا أخفيتَه وأظهرتَ غيره، مأخوذٌ من وراء الإنسان؛ فإذا قال: ورّيتُه، فكأنّه جعله وراءه، بحيث لا يظهر. وهو في الاصطلاح أن يُذكر لفظ له معنيان: قريبٌ لظهور دلالة اللفظ عليه، وبعيد لخفاء دلالة اللفظ عليه. فيقصد المتكلّم المعنى البعيد ويورّي عنه بالقريب، ويوهم السامع في أول الوهلة أنّه يريد القريب. ولهذا سمّيت إيهاماً أيضاً. ولا يلزم في التورية أن يكون للفظ معنيان، بل يجوز أن يكون له معانٍ متعدّدة. وذكرُ المعنيين في التعريف اكتفاءٌ بالأقلّ. كقول النبيّ صلّى الله عليه وسلّم: «لا يزالُ أهلُ الغَرْب ظاهرين على الحق». قيل: هم أهلُ الشام؛ لأنّه غربُ الحجاز، وهو المعنى القريب لكثرة استعمال أهل الغرب في سكان الجانب الغربيّ. والغَرْبُ: شجرة حجازية. قيل: ومنه الحديث. وقيل: الغَرْبُ الحِدّة والشوكة. والمرادُ بهم أهلُ الحجاز. وقيل: الغَرْبُ الدّلو، والمراد بهم العرب؛ لأنهم يسقون بها. والمعاني الثلاثة هي المعاني البعيدة. واستخراجُ التورية من هذا الحديث من قلم المؤلف»(2).

وربّما كان في طليعة ما يمكن أن يقدّره دارسُ البلاغة العربية في جملة صنيع مؤلّف سبحة المرجان تلك الأشعارُ الرائعة التي نظمها للتمثيل للأنواع البديعية الهندية التي نقلها إلى العربية. فقد أتى هذا الألمعيّ المشبع بالثقافة الهندية والفارسية بنماذج من النظم العربيّ الرّائق الذي لا يمتلك متأمّله إلا الإقرار بأنّه أمام عبقرية شعرية عظيمة، عبقرية لا عيب فيها إلا أنها أطلّت على الدنيا في مكان غير مكانها، وحالُها في هذا شبيهةٌ بحال الشاعر الأندلسيّ الكبير ابن حزم الظاهري الذي شكا من أنّ ظهوره في الأندلس وليس في المشرق سببٌ لعدم تقديره حق قدره، فقال:

أنـــا الشـــمسُ فـــي جـــوّ العلـــوم منيـــرةٌ ولكـــنّ عيبـــي أن مطلعـــي الغـــربُ

---

(1) نفسه، ص 66 – 67. والشّكالُ هو الحبل تشدّ به قوائم الدّابة.

(2) نفسه، ص 86 – 87.

ولعلّ من كمال النّصَفة أن نثبت بعض الأمثلة لأشعاره التي نظمها إسهاما منه في التمثيل للأنواع البديعية التي نقلها:

يقول مثلا في «التنوع» الذي يعني عنده أن تكون لشيء واحد ماهيّات متعددة حسب تعدّد الجهات المتنوعة، كتعدّد الاعتقاد وتعدّد المكان وتعدّد الزمان:

هـــذا الإمـــامُ الفـــرْدُ فـــي أقرانِـــهِ   أضـــحى لأصـــناف الأنـــام مآبـــا

يُلفيـــه أربـــابُ السُّـــرى بـــدر الـــدجى   ويـــراه أهـــل الاعتفـــاءِ ســـحابا

وفي التمثيل للفنّ البديعي نفسه أيضاً يقول :

الحـــبُّ طـــوراً ضِـــرامٌ وهـــو آونـــةً   مـــاءٌ، فـــذلك أورانـــا وأروانـــا[1]

وفي التمثيل لفنّ «تشبيه الاستفادة»، الذي يعني عنده «أن يستفيد المشبه به من المشبّه بعض أوصافه أو بالعكس»، يقول:

لله ســـاقيةٌ تســـقي صواحبَهـــا   خمـــراً عقيقيّـــةً فـــي أكـــؤسِ الـــذهبِ

تديرهـــا وغيـــومُ الجـــوّ باكيـــةٌ   والكـــأسُ باســـمة عـــن لؤلـــؤ الحبَـــبِ

مدامـــة يهتـــدي السّـــاري بشـــعلتها   ويقـــبسُ المنتشـــي نـــوراً مـــن الأدبِ

أعـــارت الشـــمسَ شـــيئاً مـــن لوامعهـــا   سَـــقْياً لعاصـــرها مـــن كوكـــب العنـــب

والحـــقّ أنّ ثنايـــا كـــلّ غانيـــةٍ   منهـــا تحصّـــل مـــا فيهـــا مـــن الشَّـــنَبِ[2]

ومن تمثيله لفن سمّاه «أبا قلمون»، وذكر أنّه من مستخرجات الأمير خسرو الدهلوي (ت 725هـ)، قوله:

نضـــتْ هنديـــةٌ يومـــاً علينـــا   مـــن الأجفـــان ســـيف الافتتـــانِ

أغـــثْ يـــا ربَّنـــا غـــوث البرايـــا   لقـــد قتـــلَ المتـــيّمَ هِنـــدُواني

الهِندواني بالكسر: بالعربية السيف المنسوب إلى الهنود، وبالهندية: امرأة من الهنود الذين هم عبَدَةُ الأصنام[3].

والحقيقة أنه نظم كثيراً جدّا من الأمثلة الشعرية للأنواع البديعية التي عرض لها. واتّسم قريضه فيها بالدّماثة والرقة والتدفّق، حتى كأنّه يغرف من بحر.

(1) نفسه، ص 129 – 130. والضّرام ما اشتعل من الحطب. وأورانا: أشعلنا.

(2) نفسه، ص 223 – 224. والكوكب ما طال من النبات. والشَّنب: ماء ورقّة وبَرْد وعذوبة في الأسنان، أو نقط بيض فيها.

(3) نفسه، ص 243.

وإذا كان المقام الذي نحن فيه استلزم أن نشير إشارة سريعة إلى الأمثلة الشعرية التي نظمها هو نفسه تمثيلا للمحسّنات الكلامية، فإنّ الحديث عن مُنجَزه البلاغيّ لا يأذن لنا بأن نهمل الإشارة إلى اختياراته الشعرية الرائعة من دواوين الشعر العربيّ. فقد مثّل بطائفة كبيرة من الأشعار لشعراء عرب يمثّلون الأعصر المختلفة والبيئات المتعدّدة، ويضيق بنا المقام لو رحنا نحصي الشعراء العرب الذين مثّل بأشعارهم. ولكننا نستطيع القول إنّ مؤلّف سبحة المرجان أديب كبير وشاعر مبرّز وقارئ ممتاز لديوان الشعر العربي، وقد أضاف إلى ذلك ملَكة نقدية قويّة وذائقة أدبية حسّاسة أسعفته في التقاط درر الأشعار من روائع الآثار في أدوار الشعر العربي المختلفة.

3 ـ القول الفصل والرأي الأخير:

بعد هذا التطواف في ميدان الإضافات البلاغية الهندية التي اجتهد مؤلّف سبحة المرجان في أن يعرّفها للعرب، ويأتيَ لها بالأمثلة من القرآن الكريم والحديث النبويّ الشريف والشعر العربيّ، ومن شعره هو، في مقدور المتأمّل أن يخلص إلى ما يأتي:

1 . أنّ مؤلّف سبحة المرجان مؤلّف بلاغيّ هنديّ الأرومة، ولكنه على قدر كبير من الخبرة البلاغية في العربية والفارسية والهندية، وهو إلى ذلك شاعر متمكّن من زمام القريض العربي، يعطفه إلى حيث يشاء ويتصرّف في مقادته لتقديم أمثلة شعرية عربية رائعة للأنواع البديعية التي نقلها من الهندية إلى العربية.

2 . أنّ جمهرة الأطايب البديعية التي قدّمها المؤلّف على مائدة البلاغة العربية، تنتمي إلى ما يعرف في المصطلح البلاغيّ العربيّ بالمحسنات البديعية المعنوية التي أوصلها بعض أصحاب البديعيات العربية إلى أكثر من مئة ضرب.

3 . أنّ الجزء البلاغيّ من كتاب سبحة المرجان يمثّل درجة عالية للتفاعل الثقافيّ والحضاريّ بين الأهاند والعرب والفرس وبين الثقافات الهندية والعربيّة والفارسية؛ ذلك أنّ السيد غلام علي آزاد مؤلّف وناظم بالفارسية أيضاً.

4 . أنّ الجزء البلاغيّ من سبحة المرجان يقدّم لنا نموذجاً عالياً للذهنيات التي أنضجها طول تأمّل القرآن الكريم والحديث الشريف والشعر العربي الجميل الذي يمثل المؤلّف أحد أعلامه البارزين، ليس في ديار الهند المسلمة فحسب، بل في تاريخ الشعر العربيّ كلّه.

5ـ أنّ الجزء البلاغيّ من كتاب سبحة المرجان قمين بأن يُنشر نشرة محقّقة مُدققة، توضع بين أيدي دارسي البلاغة العربية وطلاب علم البلاغة؛ ابتغاء اكتشاف المزيد من أمثلة الإعجاز الأدبيّ في كتاب الله سبحانه، والكثير من صور التفوق في البيان العربي شعره ونثره.

6 . أن صنيع السيد غلام علي آزاد البلغرامي في الجزء البلاغي من كتابه يشدّ على أيدي أولئك الطامحين إلى اكتشاف جماليات جديدة في القرآن الكريم وفي الحديث النبوي الشريف، وكذلك في النتاج الأدبي العربي قديمه وحديثه. والله، سبحانه، هو الهادي إلى سواء السبيل.

مصادر البحث ومراجعه:

1 . إعجاز القرآن والبلاغة النبوية، مصطفى صادق الرافعي، دار الكتاب العربي، الطبعة الثامنة، بيروت، د.ت.

2 . أعلام المؤلّفين بالعربية في البلاد الهندية، جمال الدين الفاروقي وصاحباه، مخطوط معدّ للنشر.

3 . البيان والتبيين، عمرو بن بحر الجاحظ ، تحقيق عبد السلام محمد هارون، مكتبة الخانجي في القاهرة، الطبعة الخامسة، 1405هـ = 1985م.

4 . دلائل الإعجاز، عبد القاهر الجرجاني، تحقيق محمود محمد شاكر، مكتبة الخانجي، القاهرة 1984م.

5 . سبحة المرجان في آثار هندوستان، السيد غلام علي آزاد البلغرامي، تحقيق د. محمد فضل الرحمن الندوي السيواني، مطبعة الكوثر، الطبعة الأولى، سراي مير، أعظم كره (ولاية أوتار برادش)، الهند، 1980م.

6 . شرح عقود الجمان في المعاني والبيان للسيوطي، عبد الرحمن بن عيسى بن مرشد العمريّ المرشدي، مطبعة مصطفى البابي الحلبي، القاهرة، الطبعة الثانية 1374هـ = 1955م.

7 . مجلّة البعث الإسلاميّ التي تصدرها مؤسسة الصحافة والنشر، لكناؤ – الهند، العدد الخامس، المجلّد 52، محرّم وصفر 1428هـ = فبراير ومارس 2007م.

8 . مجلّة ثقافة الهند، التي يصدرها المجلس الهندي للعلاقات الثقافية، المجلد 57، العدد 2، 2006م.

/ /

معاهـــدة إبـــــــلا

أ. د. فـاروق إسمـاعيل(*)

U———————————— u

تُعَد مدينة إبلا المكتشفة في موقع تل مرديخ (نحو 55 كم جنوب غربي حلب) من أهم المدن السورية القديمة. لقد كانت مركز مملكة مزدهرة برز شأنها بوضوح منذ القرن الرابع والعشرين ق.م وامتد إطار حكمها . بشكل تقريبي . بين شمالي حلب وسهل أنطاكية ومنعطف مجرى نهر الفرات نحو الشرق، وأطراف البادية السورية شرقي حماة، والسفوح الشرقية لسلسلة الجبال الساحلية، وتميزت بمتانة أسسها الاقتصادية، حيث توافرت في أراضيها محاصيل زراعية وفيرة متنوعة، وثروة هائلة من الأخشاب وزيت الزيتون في مناطقها الغربية، وتمت تربية المواشي بأعداد كبيرة في مناطقها الشرقية الممتدة نحو البادية السورية.

وفي المدينة ذاتها وجدت مراكز حرفية برع العاملون فيها في تصنيع المواد والمعادن المستوردة من مناطق شتى، وإعادة تصديرها، ولذلك تحولت إبلا إلى مركز تجاري مهم في الشرق القديم، وكانت لها علاقات تجارية مع سائر البلدان المجاورة والبعيدة. وقد أدى ذلك كله إلى الغنى الاقتصادي والانفتاح على مواطن الحضارات المعاصرة، ومن ثم إلى ازدهار حركة التثاقف وتبادل التأثيرات الحضارية معها.

انعكس ذلك في بنية الحكم والدقة الإدارية في القصر الملكي الذي كان يشرف على الحركة الاقتصادية من خلال عدد كبير من الموظفين العاملين فيه. وقد كان يفرض رسوماً

(*) أستاذ في جامعة حلب.

على الشعب، ويتلقى هدايا وجزية من الولاة الحاكمين في البلدات الخاضعة لنفوذ المملكة، ويجبي رسوم العبور من التجار العابرين، ويمتلك القصر مراكز حرفية خاصة[1].

عاصرت إبلا نشوء مملكة أكّد في وسط بلاد الرافدين وجنوبيها، وكان ثمة فرق واضح في المستوى الاقتصادي بينهما، ولذلك سعى ملوك أكّد الذين كان لهم جيش ضخم إلى احتلالها، ونجح ملكاها القويان شركين مؤسس المملكة وحفيده نرام سين في إلحاق الضرر والخراب بها، بغية نهب ثرواتها الوفيرة، والتي لم تكن تتوافر في بلاد أكد. كما غدت مطمعاً لملوك مملكة ماري (تل الحريري، قرب البوكمال)، وبرزت نزاعات بين المملكتين حول السيادة على مناطق حدودية بينهما، عند منعطف الفرات نحو الشرق، جنوبي مدينة إيمار (تل مسكنة)، وثمة مرويات وتقارير عسكرية تتحدث عن تلك النزاعات، ويبدو أنها أدت إلى نجاح قوات إشتوب شر ملك ماري في بلوغ مدينة إبلا وتدميرها وإشعال الحرائق فيها، خلال القرن الثالث والعشرين ق.م. وقد كشفت التنقيبات الأثرية في الموقع عن آثار ذلك الدمار.

ولكن ذلك لم يشكل نهاية المملكة، فقد ظلت متميزة اقتصادياً خلال القرون التالية، واستعادت ازدهارها خلال عصر نشوء الممالك الأمورية المتعددة في سورية وبلاد الرافدين (نحو 2000 . 1600 ق.م)، ونشطت فيها حركة العمران أكثر من المرحلة السابقة، وساد فيها الهدوء، وتوقفت الأخطار الخارجية[2].

وتعد إبلا . من الناحية الأثرية . من المدن المهمة التي تأخر الكشف عن أطلالها، رغم أن الوثائق الكتابية المسمارية في عدد من مواقع بلاد الرافدين كانت قد قدمت إشارات ومعلومات توضح أهميتها التاريخية الحضارية. فقد بدأت بعثة إيطالية التنقيب في موقعها (تل مرديخ) سنة 1964م بإدارة باولو ماتييه، وعثرت في موسم 1968م على جزء من تمثال بازلتي يمثل رجلاً، وعليه نص كتابي يدل على أن الاسم القديم للموقع هو إبلا[3]. أما في موسم 1975م فقد استكملت الكشف عن أجزاء القصر الملكي الرئيس وعثرت بداخله على المحفوظات (الأرشيف) الملكية التي ضمت نحو ستة عشر ألف رقيم مدون بالكتابة المسمارية، ضمن حجرة خاصة (مكتبة)، وقد كانت مصفوفة على رفوف خشبية، ثم ألمّ بها الحريق فأوقع وبعثر القسم الأكبر منها، لكنها بقيت سليمة[4].

---

(1) Archi (1985) 140 ff. , Klengel (1989) 149 ff.

(2) حكاية تحرير أسرى في إبلا، فاروق إسماعيل، 67.

(3) إمبراطورية إبلا، علي القيم، 19.

(4) إمبراطورية إبلا، علي القيم، 29.

لقد شكل هذا الاكتشاف حدثاً في غاية الأهمية، وشكّل منعطفاً في الدراسات الحضارية القديمة، وفي كتابة تاريخ سورية القديم، لأنه دلل بالوثائق الأصلية على وجود مملكة مزدهرة في قلب سورية منذ مطلع النصف الثاني من الألف الثالث ق.م.

تبين للباحثين المختصين أن هذه الوثائق مدونة باللغتين السومرية والأكّدية، وبلغة ثالثة اتضح لهم منذ المراحل الأولى من دراستها أنها تنتمي إلى مجموعة اللغات أخوات العربية المصطلح على تسميتها باللغات السامية، ولكنها لم تكن معروفة من قبل.

مع تطور حركة البحث في وثائق إبلا بات واضحاً أن تلك اللغة كانت لغة محلية خاصة، اصطلح الباحثون على تسميتها «اللغة الإبلوية»، ومازالوا يبذلون جهوداً حثيثة في دراستها دراسة لغوية وصفية ومقارنة، ويختلفون في تحديد تصنيفها ضمن فروع اللغات السامية، وذلك ضمن اتجاهين رئيسين؛ اتجاه يرى أنها قريبة من الأكدية القديمة المعاصرة لها، بل هي لهجة أكدية غربية، واتجاه يذهب أنصاره إلى أنها تمثل أقدم مراحل اللغات الكنعانية التي انتشرت في سواحل بلاد الشام. كما ظهر رأي يقول بأنها تمثل فرعاً مستقلاً يمكن تسميته «السامية الشمالية»[1].

نشر الباحثون ـ حتى الآن ـ أكثر من عشر مجلدات من وثائق إبلا، وتبين أن معظمها يعود إلى الفترة ما بين 2400 ـ 2250 ق.م، وتبحث في موضوعات مختلفة، أهمها:

آ) الشؤون الإدارية الاقتصادية كتوثيق الصادرات والواردات من القصر وإليه، وسجلات وبيانات تتعلق بالضرائب المستوفاة، والرواتب والأجور، وتوزيع الأراضي واستثمارها، والمحاصيل الزراعية المتنوعة، وبينها قوائم جرد قطعان المواشي، وتصنيع المواد المعدنية والمنسوجات والقطع الخشبية، وتقارير تتعلق بالتجارة الخارجية.

ب) الشؤون الإدارية القانونية كالأوامر والمراسيم الملكية، والمعاهدات، والمراسلات الدولية، وسجلات بأسماء المدن التابعة لإبلا والجزية المفروضة عليها.

ج) نصوص لغوية ـ معجمية تشمل تمرينات مدرسية، وتصانيف معجمية تتضمن مفردات إبلوية مع مقابلاتها السومرية، وفهارس لتعليم اللغة السومرية.

د) نصوص أدبية ـ دينية تشمل عدداً قليلاً من التعويذات والتراتيل الدينية والنصوص السحرية والأساطير والشعائر الدينية الخاصة بالبلاد.

أما الآثار المادية المكتشفة خلال أعمال التنقيب الأثري المستمرة بمعدل شهرين في كل سنة فهي أعمل عمرانية تشمل عدداً من القصور والمعابد الدينية المخصصة لعبادة أبرز آلهة المدينة والمملكة، مثل دَجَن، عشتار، رَشَف، كاموش. كما كشف عن سور ترابي ذي قواعد

(1) الأكّدية والإبلوية، ترجمة فاروق إسماعيل، 179 وما بعدها.

حجرية يحيط بالمدينة، وفيه أبراج للمراقبة، وكذلك مدافن محفورة في أرض صخرية، عثر بداخلها على مجموعات من الحلي والمجوهرات الثمينة والقطع العاجية المستوردة من مصر.

ومنها آثارها قطع فنية تمثل تطور فن النحت المجسم والنافر، وتتميز عن أعمال النحت الرافدي بتركيزها على تصوير الإنسان، والابتعاد عن الموضوعات الميثولوجية والدينية والتاريخية، وكذلك أعمال فنية خشبية في هيئة قطع الأثاث المنزلي، وقد زينت بأشكال محفورة فيها تصور مشاهد أسطورية وصراع المحاربين مع الحيوانات المفترسة، وتضاف إليها مجموعة كبيرة من الأختام الأسطوانية التي تظهر تشابهاً مع أختام بلاد الرافدين المعاصرة، من حيث الموضوعات المصورة وأسلوبها التقني الفني، وتتميز عنها بتصوير المرأة كعنصر فاعل في حماية الحيوان، إلى جانب الرجل(1).

أقدم المعاهدات الدولية

يلقي هذا البحث الضوء على واحد من أهم النصوص الكتابية المكتشفة ضمن أرشيف القصر الملكي في إبلا، سنة 1975م، وهو نص معاهدة دولية عقدتها إبلا مع مدينة أبرسال.

لقد ضم التراث الكتابي الوفير المكتشف في مدن بلاد الرافدين والشام والأناضول نصوص معاهدات دولية سياسية كثيرة، يعد أقدمها زمنياً نص المعاهدة السومرية التي فرضها إياناتوم (نحو 2470 ق.م) الحاكم في لجش (الهبا، شرقي بلدة الشطرة في جنوبي العراق) على خصمه حاكم أومّا (تل جوخه؛ غربي نهر الغراف في قضاء قلعة سكر) المجاورة، وذلك بعد نزاع طويل الأمد حول منطقة حدودية صغيرة فاصلة بين المملكتين، تكلل بانتصار ساحق حققه، ودفعه إلى توثيق الانتصار بالصورة والنص على نصب ضخم، عثر على أجزاء منه(2).

لقد دون نص المعاهدة على وجهي النصب في أعلى الأشكال المنحوتة وفي فراغات متفرقة ضمنها، وذلك بشكل أعمدة كتابية رفيعة، ضمّ الوجه الأول ثلاثة وعشرين عموداً، والثاني اثني عشر عموداً وثلاثة مقاطع قصيرة تشكل تذييلاً للنص.

يبدأ النص بمقدمة وصفية تاريخية وذاتية، عرض فيها لمحات عن تاريخ النزاع الحدودي وتفاصيله، والانتصارات السابقة التي حققتها لجش على أوما، والدعم الإلهي لحكامها، ولاسيما إياناتوم القوي الذي حقق إنجازات وانتصارات متتالية حتى أخضع أوما إخضاعاً نهائياً، وحدد الحدود معها، وفرض عليها المعاهدة.

تبدأ المعاهدة من العمود السادس عشر (السطر 12) حيث جاء فيها:

---

(1) نشرت البعثة الأثرية الإيطالية تقارير ودراسات كثيرة عن مكتشفات الموقع. ويضم المرجع المذكور في الحاشية(3) عرضاً وافياً لمكتشفات المرحلة الأولى من التنقيب الأثري.

(2) تاريخ بلاد الرافدين، عيد مرعي، 36.

قدّم إياناتوم شبكة الصيد الكبيرة الخاصة بالإله إنليل لحاكم أومّا، وفرض عليه أن يؤدي القسم.

حاكم أومّا أقسم لإياناتوم بما يلي: بحياة الإله إنليل سيد السماء والأرض؛ سوف استثمر حقل الإله نين جيرسو، سوف (أقوم) بحفر المياه العميقة دائماً وفي كل مكان. سوف لن أتجاوز حدود الإله نين جيرسو بعد الآن، سوف لن أمارس أي تغيير في الحفر وقنوات المياه الموجودة هناك بعد الآن، سوف لن أخرّب الأنصاب المقامة هناك بعد الآن.

إن تجاوزت (هذا العهد) فليت شبكة الصيد الكبيرة الخاصة بالإله إنليل سيد السماء والأرض، الذي أقسم به، تسقط من الأعلى على مدينة أومّا.

إياناتوم حكيم حقاً، لقد أحضر حمامتين، كحّل عينيهما، زيّن رأسيهما بأغصان الأرز، وأرسلهما إلى الإله إنليل سيد السماء والأرض؛ إلى معبده (إكور) في مدينة نيبور، (لتعلماه بما يلي):

إذا ما نقض أي شخص في مدينة أومّا هذه المعاهدة (inim في السومرية)، (وتفوّه) ضد إرادة الإله إنليل سيدي بأيّ كلام أو أي دعاء،......

وإذا ما غيّر هذه المعاهدة؛ فليت شبكة الصيد الكبيرة الخاصة بالإله إنليل، التي أدّى القَسَم فوقها، تسقط من الأعلى على مدينة أومّا.

ثم يكرر الكلام نفسه، مع تغيير اسم الإله الراعي للمعاهدة، وصاحب شبكة الصيد التي سترتمي فوق أوما إن نقض أحد من زعمائها المعاهدة، وهي الآلهة: نين خورساج، إنكي سيد الأعماق، سين ثور الإله إنليل المندفع، اوتو سيد الخضرة، نين كي. وذلك بدءاً من العمود السابع عشر (السطر 21) حتى العمود الخامس من الوجه الخلفي (السطر 41) تلي ذلك خاتمة تتحدث عن قوة إياناتوم وحكمته ورضا الآلهة عنه ودعمه، والانتصارات التي حققها في بلادي سوبر وعيلام[1].

إنها تسبق معاهدة إبلا بأكثر من قرن، ولكن سمات المعاهدات الدولية أكثر وضوحاً في معاهدة إبلا التي تعود إلى نحو 2350 ق.م، فهي تخلو من مقدمة وخاتمة وصفيتين، وتعرض البنود المتفق عليها مباشرة دون حشو أو استطراد. كما أن الجزء الأساسي من معاهدة لجش قصير، لا يتجاوز أربعة وخمسين سطراً، (العمود /16/ س 12 . 45، العمود /7/ س 1 . 20) ولا يتجاوز عدد كلمات السطر الواحد ثلاث كلمات. أما التكرار بعد ذلك فلا يفيد غير التأكيد على رعاية آلهة أخرى للمعاهدة. يضاف إلى ذلك أن معاهدة لجش تركز على مسألة محددة هي تحديد الحدود المختلف عليها، وتعهد حكام أوما بذلك، وبعدم تغيير مجاري قنوات المياه أو

---

(1) Sollberger (1956) 9 ff. Steible (1982)120 ff.

تخريب الأنصاب المقامة هناك. ولذلك نعتقد أن معاهدة إبلا تظل رائدة في تاريخ المعاهدات السياسية الدولية في الشرق القديم.

نص معاهدة إبـلا

أشار بتيناتو Pettinato لغوي بعثة إبلا في مواسم التنقيب الأولى إلى هذا النص الفريد المدون على الرقيم ذي الرقم 75.G.2420، وذلك ضمن فهرس النصوص الذي أعدّه ونشره سنة 1979م(1). ثم قام عدد من الباحثين المعروفين بنشر النص ودراسته، فقد نشره الفرنسي سولبرجيه E.Sollberger سنة 1980م في دراسة عنوانها «ما يُسمّى بالمعاهدة بين إبلا وآشور»(2)، ثم نشر البريطاني لامبرت Lambert دراسة عنها بعنوان «معاهدة إبلا» سنة 1987م(3)، وفي السنة التالية نشر الألماني كيناست Kienast دراسته «معاهدة إبلا . آشور، من منظور تاريخ القانون»(4). ولم تفلح الدراسات الثلاث في تذليل صعوبة قراءة مقاطع منها وتفسير تعبيرات معينة فيها.

صدرت في سنة 1992م دراسة الألماني إدزارد Edzard «معاهدة إبلا مع أَبَرْقا»(5) التي قدم فيها ترجمة جديدة أشمل، وعرض ملاحظات لغوية مفيدة، وناقش مسائل خلافية أساسية بين الباحثين، وتوصل إلى الترتيب الصحيح لأجزاء النص المقسم إلى أعمدة أو حقول عمودية، ويضم نحو 632 سطراً.

ونعرض فيما يأتي ترجمة عربية لنص المعاهدة، تعتمد على التحقيق والمقارنة بين الترجمات المتعددة، والتحقق من كثير من المصطلحات والمفردات في المعاجم والدراسات اللغوية، الخاصة باللغتين الإبلوية والسومرية.

§ 1 كلّ من يلعن السيد الحاكم، أو يلعن الآلهة، أو يلعن البلاد، يستحق الموت.

§ 2 إذا ما حاول شخص من منطقة أبرسال المتاخمة (لأراضي إبلا) أن يحلّ محلّ حاكم تابع لإبلا، وكان ذلك الشخص حاكماً تابعاً لأبرسال، فهو يستحق الموت.

§ 3 إذا ما حاول شخص من منطقة إبلا المتاخمة (لأراضي أبرسال) أن يحلّ محلّ حاكم تابع لأبرسال، وكان ذلك الشخص حاكماً تابعاً لإبلا، فهو يستحق الموت.

§ 4 إذا ما تفوّه أيّ من المراقبين العشرة بلعنةٍ، فعليه أن يقدم خمسين غنيمة دِيّةً.

---

(1) Pettinato (1979)Nr. 1859.

(2) Sollberger (1980) 129ff.

(3) Lambert (1987) 353 ff.

(4) Kienast (1988) 231 ff.

(5) Edzard (1992) 187 ff.

§ 5 إنْ..... من..... يملك.....، فعليه أن يسلّم مهداماً[1] وسفينة جديدة.

§ 6 إنْ الرسل القادمين (إلى إبلا) يقيمون فيها عشرين يوماً، ويتناولون طعامهم من الوجبات المخصصة للأسفار. ولكن إن كنت تريد أن يقيموا زمناً أطول فعليك أن تقدّم لهم الوجبات اللازمة.

§ 7 قائد الحصن........، بعد أن ينظف القائد الحصن، يقدّم ويحضر مهداماً وسفينة جديدة وأبقاراً ومواشي.

§ 8 إن الرسل الذين استلموا هدايا، لن يستلموا وجبات السفر، ويعودون بدونها.

§ 9 إذا ما سمع حاكم إبلا أن.......، ولم يكن قد صدر أمرٌ بذلك، فإنك لن تنجو من العقاب.

§ 10 يحقّ لحاكم أبرسال أن يدخل البلاد ويخرج منها، أما إذا لم أسمح له، (ويدخل) فلن ينجو من العقاب.

§ 11 .... لم............... البلاد دون موافقتي... أبقاراً وعجولاً.... البلاد...................

§ 12 إذا ما قتل شخصٌ من أبرسال سيداً حاكماً (تابعاً لإبلا)، فلن تنجو من العقاب.

§ 13 .... بناءً على ذلك . يضيع في المكان، فسوف لن تُعطى له البذار. وإن تعط أنت البذار له فلن تنجو من العقاب.

§ 14 فيما يتعلق بالبضائع التي تعيدها إبلا إلى أبرسال.......................

§ 15 فيما يتعلق بالبضائع التي تعيدها أبرسال إلى إبلا؛ يجب ألا تُعلم مدينةَ لواتُم بها، أما المدعو تير فَلْيُعْلَم بها.

§ 16 إذا ما.... تير، فعليك أن تسير إلى السيد الحاكم، فإن لم تسر إلى السيد الحاكم، فسوف لن تنجو من العقاب.

§ 17 (الجزء الأول منها غير واضح، يصعب الربط بين مفرداتها) هكذا يقول حاكم إبلا لحاكم أبرسال.

§ 18 عليك ألا تدع أحداً يسافر إلى البلاد (بلادي) دون موافقتي، وإن سمحت لأحدٍ بذلك فلن تنجو من العقاب. أما إذا أمرت أنا بذلك فيمكنهم السفر. هكذا يقول حاكم إبلا لحاكم أبرسال.

§ 19 لقد عقدت المدن: كَكْمِيُم . خَزْوان، نيرار تحالفاً أخوياً، فلتسمح للرسل بالسفر ليومين أو ثلاثة... إن لم تسمح للرسل فإنك لن تنجو من العقاب.

---

(1) GUD.SI = ašibum آلة لهدم الجدران، وصفت في النصوص بأن مقدمتها تشبه رأس كبش.

§ 20 فيما يتعلق بالأعمال العدائية (الموجهة ضد إبلا) التي تصير على علمٍ بها؛ يتوجب عليك أن تنقل أخبارها بسرعة فائقة.

§ 21 (ولكن) إن كنت في سفر بعيد، فلست ملزماً بإيصال الأخبار. أما إذا كنت موجوداً (في مكانك) وعلمت بالأعمال العدائية، ولم تخبر عنها، فإنك لن تنجو من العقاب.

§ 22 يحقّ لإبلا المبادرة بممارسة التجارة مع إبرسال، ولكن أبرسال لا يحق لها المبادرة بممارسة التجارة مع إبلا.

§ 23 (المادة ناقصة في الوسط، ويصعب الربط بين مفرداتها).

§ 24 فيما يتعلق بتجار إبلا؛ يتوجب على أبرسال أن تدعهم يعودون.

§ 25 فيما يتعلق بتجار أبرسال؛ يتوجب على إبلا أن تدعهم يعودون.

§ 26 إله إبلا وأبرسال، مثل....... عليك أن تسلّم سنوياً بقرة وخروفاً. إن لم تسلم فلن تنجو من العقاب.

§ 27 خلال (احتفالات) شهر إيسي؛ إذا ما قتل إبلوي أبرسالياً في مبارزة، فعليه أن يقدّم خمسين غنمة ديّةً.

§ 28 إذا ما قتل أبرسالي إبلوياً في مبارزة، فعليه أن يقدم خمسين غنمة ديّةً.

§ 29 إذا ما استخدم (في ذلك) سكيناً، عصا صلبة أو رمحاً، وقتل بيديه،.........
(يصعب الربط لين مفردات الجزء الثاني من المادة).

§ 30 .... قطعة خشب طويلة، خمرة جبلية.... وخرج، فعليه أن يقدم حزمة مؤلفة من عشر....، واثنتي عشرة غنمة.

§ 31 إذا ما كان فتى أبرسالي، أو فتاة أبرسالية، يعمل عبداً لدى إبلوي، ثم ترك بيت الإبلوي. وفيما بعد قبض إبلوي آخر على الأَمَة أو العبد، وأخفاه، فعليه أن يقدّم خمسين غنمة ديّةً.

§ 32 إذا ما وصلت بضائع إلى الحصن، فعلى قائد الحصن أن يؤدي القَسَم، وأن يدع (البضائع) تخرج من البوابة.

§ 33 إن وجدت في البلاد بقرة أو حمار من أبرسال للبيع مقابل دعامات خشبية وعشرين غنمة من إبلا...... (يصعب الربط بين المفردات التالية)... لن ينجو من العقاب.

§ 34 إن وجد في البلاد؛ في بيت أي إبلوي، زيت رديء أو مشروب رديء، فعليك أن تستبدل الزيت والمشروب الرديء بنوع جيد.

§ 35 إن أصدرت أمراً...... فعليك أن تنشر ما أمرتُ به في ضواحي المدينة. وإن لم تفعل ذلك فلن تنجو من العقاب.

§ 36 إذا ما ضرب أبرسالي أبرسالياً، فمات ثم طلب أن تُرمى (الجثة) في منطقة إبلا المتاخمة، فإن.... يؤدي القسم....

§ 37 من يسرق (من منطقة)........، من يسرق (من منطقة) البوّابة، من يسرق (من منطقة) الحصن، فهو يستحق الموت.

§ 38 إن ينم إبلوي في بيت أبرسالي، فعلى صاحب البيت أن ينهض لأداء واجب الضيافة.

§ 39 وعليه أن يعوّض (الغرض المسروق) في اليوم الذي يسرق من الضيف في بيته، ويعطيه..... (وخمسين غنمة) ديّةً.

§ 40 إن ينم رجل ما مع زوجة رجل آخر، فعليه أن يقدّم له ثوباً ذا حزام وثوباً ملوناً وثلاث بقرات.

§ 41 إذا ما كانت المرأة عازبةً وموافقة، وأكّدت ذلك، فعليه أن يسترها و....، بأن يتزوجها.

§ 42 إذا ما كانت (غير موافقة)........ (البقية مهشمة كلها).

§ 43 ...... (غير واضحة المعنى)............ هكذا يقول حاكم إبلا لحاكم أبرسال.

§ 44 مقابل ذلك؛ لا يسمح بإخراج العدّائين والرُّسُل والقتلى من السوق التجارية. لا تعطى فضة أو أبقار أو أغنام أو ابن أو ابنة أو زوجة أو ثوب محبوك يدوياً مقابل ذلك.

§ 45 وإن أنتَ لم تستثمر (الأرض جيداً)، وتقول: الشعير قصير (وحبّاته) ضعيفة فإنك تستحق الموت.لقد استلموا فضة أيضاً، استلموا أبقاراً وأغناماً،.... عندما تصلك أخبار سيئة؛ عليك أن تعقد اجتماعاً، تشهد عليه الإله شمش والإله أدّا والآلهة كلها، وتصدر أوامر........ (البقية غير واضحة)........

أحكام المعاهدة

يمكن تقسيم الأحكام المتفق أو الموافق عليها إلى مجموعات؛ حسب طبيعة التزام الفريقين المتعاهدين، وذلك على النحو الآتي:

أحكام يلتزم بها الفريقان، وهي :

1- عدم محاولة احتلال المناطق المتجاورة بينهما؛ أي احترام سيادة كل دولة منهما على

أراضيها.

2- عدم التشهير واللعن.

3- المحافظة على سرية الحركة التجارية بينهما.

4- عدم السماح للأفراد بالسفر إلى الدولة الثانية، دون الحصول على موافقة حاكمها.

5- حماية التجار وتسهيل عودتهم إلى بلادهم.

6- عدم ارتكاب فعل القتل خلال المبارزات التي تتم ضمن إطار الشعائر الدينية في شهر إيسي.

أحكام مفروضة على أبرسال وحدها، وهي :

1- لا يسمح لحكام أبرسال بالسفر إلى إبلا، دون الحصول على موافقة حاكم إبلا.

2- يعاقب حاكم أبرسال، إذا غدر أحد مواطنيه بحاكم تابع لإبلا.

3- إعلام إبلا بالأخبار المتعلقة بأعمال عدوانية موجهة ضدها.

4- امتناع أبرسال عن ممارسة التجارة ببضائع صادرة من إبلا مع مدن معينة أو أشخاص محددين.

5- تحرص أبرسال على عدم إرسال زيت أو مشروب رديء إلى إبلا، وإذا تبين حصول ذلك فعليها أن تستبدله بنوع جيد.

6- تنشر أبرسال قوات في الضواحي، إذا ما أمر حاكم إبلا بذلك.

7- منع حدوث السرقة في مناطق إبلا الحدودية.

8- يلتزم سكان أبرسال بواجب استضافة الزوار الإبلويين، وحماية أغراضهم، والتعويض عنها في حال سرقتها فوراً.

أحكام تلتزم بها إبلا، وحقوق خاصة بها، وهي:

1- استضافة الوفود الرسمية القادمة من أبرسال، لمدة محددة بعشرين يوماً.

2- يحق لإبلا وحدها إعلان موعد بدء الأعمال التجارية بين الدولتين.

3- لا تتحمل إبلا المسؤولية عن أعمال قتل داخلية في أبرسال، ولو عمد القاتل إلى إخفاء جريمته برمي الجثة في مناطق إبلا الحدودية.

4- في الشأن الداخلي؛ يتوجب على سكان إبلا عدم إيواء العبيد والإماء الهاربين من بيوت أسيادهم، وإخفائهم.

وثمة ثلاث فقرات تتعلق بممارسة الجنس بشكل غير قانوني (40، 41، 42). ولا تتضح علاقة ذلك بالدولتين؛ من حيث إطار سريانها وجنسية الفاعلين.

ويلاحظ ـ بشكل عام ـ أن العقوبات المحددة جاءت في ثلاثة أنواع، هي:

1- عقوبة غير محددة، تُرك تقديرها لحين حصول المخالفة، وعُبّر عنها بجملة (لن ينجو أو

تنجو من العقاب).

2– عقوبة الموت.

3– عقوبة دفع الديّة، أي التعويض المادي؛ وغالباً في هيئة مواشٍ.

لغة النص

ذكرنا أن ثمة فريقاً من الباحثين يربطون لغة إبلا بالأكدية، ويدللون على ذلك بالتوافق بينهما في كثير من الحالات النحوية كصيغ ضمائر الرفع المنفصلة، وأسماء الإشارة، وأساليب بناء الاسم وتصريفه، وحروف الجر وبعض صيغ أزمنة الفعل. وبذلك يرون أن اللغتين تنتميان إلى مرحلة واحدة من مراحل التطور التاريخي اللغوي. وبسبب من ذلك يلاحظ تأثر اللغتين باللغة السومرية على نطاق واسع، نظراً لهيمنة الثقافة السومرية في مناطق شتى من الشرق القديم خلال النصف الثاني من الألف الثالث ق.م، إضافة إلى ارتباط الكتابة المسمارية بالسومرية منذ بداية نشأتها، ولم يخف ذلك التأثير إلا عندما طور الأكديون الكتابة المسمارية وجردوها من طابعها التصوري الرموزي، وجعلوا الأشكال تعبّر عن مقاطع صوتية مجردة لا علاقة لها بصور الأشياء.

إن الازدواجية اللغوية واضحة في نص معاهدة إبلا، إذ تختلط فيها المفردات الإبلوية بالسومرية بدرجة كبيرة. فالفقرة الأولى من المعاهدة . على سبيل المثال . تتألف من عشر كلمات، واحدة منها فقط إبلوية، والبقية سومرية.

وغالباً ما تزيد المفردات السومرية في الفقرات على الإبلوية، بل لا نجد بينها سوى كلمات إبلوية معدودة، ونادراً ما تتساويان؛ كما في الفقرتين الرابعة والثامنة عشرة.

ومن الملاحظ أن المفردات الإبلوية المستخدمة هي في الغالب أدوات (الشرط، الجر، النفي، العطف)، وترد معها أسماء وأفعال قليلة. ويشمل هذا المظهر اللغوي معظم نصوص إبلا.

الفريق الثاني في المعاهدة: أَبَرْسال

رأى بتيناتو لغوي بعثة إبلا أن الفريق الثاني في المعاهدة هي دولة آشور A-sùr، ثم صدرت دراسة سولبرجيه التي خالف فيها رأيه، وحاول دحضه، ولكنه لم يستطع الجزم في الأمر. أما لامبرت فقد وفّق في تصحيح جزء من الاسم، إذ رأى أن المقطع الكتابي الثاني هو في حقيقة الأمر مقطعان، الأول منهما هو بَرْ bar أما الثاني لم يجزم في قراءته، واقترح القراءة قا qa، أي أن صيغة الاسم في رأيه هي أَبَرْ . قا (؟). ثم ظهر رأي كيناست الذي لم يأت بجديد، وتبع رأي تبيناتو، ورأى أن جمع العلامتين بَرْ . قا يشكل قراءة أخرى هي سُر sùr كما فعل بتيناتو.

أما إدزارد فقد توافق رأيه مع رأي لامبرت، وجزم في صحة قراءة العلامتين أ . بَرْ معتمداً على شواهد أخرى من نصوص إبلا، كاسمي الموقعين أَبَرْ ميزو، أَبَرْ لابا. ولكنه طرح إمكانية

قراءة العلامة الثالثة بصيغة سال Sal4، التي قد تكون مقطعاً صوتياً أو رمزاً سومرياً دالاً على معنى مستقل. ثم أكد ألفونسو آركي A.Archi لغوي بعثة إبلا الجديد هذه القراءة، وبدأت تسود في الأوساط العلمية، ورأى أن العلامة Sal4 هي رمز سومري تصعب معرفة مرادفه أو معناه حالياً[1]. ودارت . في الوقت نفسه . مناقشات بين الباحثين حول موقع هذه الدولة المتعاهدة مع إبلا وحجمها وأهميتها وظهرت آراء عدة في ذلك، اتفقت جميعها في أنها تقع في الشمال الشرقي من دولة إبلا، واختلفت في التحديد الأدق؛ ونرجح رأي إدزارد الذي رأى أنها في المناطق الواقعة شمالي كركميش (جرابلس)، شرقي الفرات باتجاه أورفا أو غربي الفرات باتجاه غازي عينتاب، بل نرجح فيه الاحتمال الثاني أكثر. ويتوافق ذلك مع ما ورد في المعاهدة حيث أشارت (الفقرة 34) إلى أن أبرسال كانت منطقة جبلية تصدر الزيت والخمرة المستخلصة من الكروم، كما إن نصوصاً أخرى من إبلا تشير إلى أنها كانت مصدر كميات كبيرة من الفضة وصلت إلى إبلا. ويتناسب هذا مع طبيعة مناطق جنوبي مدينة غازي عينتاب وشرقيها التي تشكل السفوح الجنوبية لجبال طوروس التي وصفت في المصادر التاريخية القديمة بجبال الفضة.

طبيعة المعاهدة

شاعت عملية عقد المعاهدات الدولية في الشرق القديم على نطاق واسع؛ ولاسيما بدءاً من أواسط الألف الثاني ق.م، فقد كشفت التنقيبات الأثرية عن نصوص معاهدات أخرى في مراكز تاريخية سورية قديمة، مثل: شبت إنليل (تل ليلان)، ألالاخ (تل عطشانه)، أوغَاريت (رأس شمرا)، السفيرة. كما كشفت عن نصوص معاهدات كثيرة حثية وآشورية.

لقد ميز الباحث التشيكي ف.كوروشج V.Corošec في دراسة شاملة له عن المعاهدات الدولية الحثية بين نوعين أساسيين من المعاهدات، هما:

1– معاهدات التكافؤ، حيث يكون المتعاهدان فيها على مستوى واحد من الأهمية والقوة، ويخضعان لشروط متكافئة متماثلة.

2– معاهدات التبعية، حيث يكون هناك فارق واضح بين المتعاهدين، ويلتزم أقلّهما شأناً بالشروط التي يفرضها عليه الأقوى[2].

ويسري هذا التصنيف . إلى حد كبير . على سائر معاهدات الشرق القديم، ولكنها تختلف وتتفاوت في طبيعة الموضوعات الجزئية فيها، وفي أسلوب بناء نصها. إن معاهدة إبلا تمثل

(1) A.Archi: Metamges A. Finet. 15ff.
(2) V.corošec (1931)9 ff.

مرحلة مبكرة، والطابع العام لها يدفع إلى تصنيفها ضمن معاهدات التبعية، ولكنها تتضمن في الوقت ذاته ملامح من النوع الأول أيضاً. فقد اتفق الفريقان على التزامات مشتركة متبادلة، ولكن ثمة التزامات كثيرة فرضت على أبرسال وحدها، وقد كانت بالتأكيد أقل شأناً من إبلا. كما احتفظت إبلا بحقوق خاصة بها كحق إعلان بدء أعمال التجارة، وإنكار المسؤولية عن أعمال قتل تحدث ضمن أبرسال.

ومن اللافت للانتباه أن المعاهدة لا تذكر اسمي الملكين اللذين تعاهدا، وهو أمر كان سيفيد في تحديد دقيق لتاريخها، وفي معرفة الوضع السياسي العام الذي كانت تشهده إبلا آنذاك. وقد يستنتج من ذلك أن المعاهدة كانت بين دولتين، وليست معاهدة شخصية اتفق على إبرامها ملكان فحسب، فهي معاهدة تبقى سارية المفعول وذات صلاحية دائمة[1].

خاتمـــة

إن هذه المعاهدة تمثّل درجة متطورة من الفكر السياسي الدولي لدى حكام أقدم مملكة سورية أثبتت . بغناها الاقتصادي وتنظيمها الإداري الدقيق وبراعة حكامها وشعبها . وجودها المتميز في الشرق القديم، خلال النصف الثاني من الألف الثالث ق.م. ولذلك فهي تشكل واحدة من أهم وثائق التراث الكتابي الذي خلفه أسلافنا، وكشفت التنقيبات الأثرية في المواقع الحضارية السورية القديمة عن آلاف منها، ذات موضوعات متنوعة، وهي تشكل المصادر الأساسية لكتابة تاريخ سورية السياسي والحضاري في العصور القديمة.

(1) تاريخ سورية القديم (بلاد الشام). أحمد ارحيم هبو، ص160.

المصادر والمراجع

آ) العربية:

1- الأكّدية والإبلوية: فون زودن . تر: فاروق إسماعيل . مجلة التراث العربي . العدد 85 . كانون الثاني 2002م.

2- إمبراطورية إبلا: علي القيم . دار الأبجدية . دمشق 1989م.

3- تاريخ بلاد الرافدين: عيد مرعي . دار الأبجدية . دمشق 1991م.

4- تاريخ سورية القديم (بلاد الشام) : أحمد ارحيم هبو . منشورات جامعة حلب . 2004م.

5- حكاية تحرير أسرى في إبلا: فاروق إسماعيل . مجلة المعرفة . العدد 500 . أيار 2005م.

ب) الأجنبية:

1- Archi, A. (1985): The Royal Archives of Ebla. in: H.Weiss (ed.) Ebla to Damascus, Washington.

2- Edzard, D.O. (1992): Der Vertrag von Ebla mit A-bar-qa.in: P.Fronzaroli (ed.) Literature and literary Language at Ebla. QdS 18, Firenze.

3- Kienast , B. (1988**)**: Der Vertag Ebla-Assur in rechthistorische Sicht. in: H. Waetzoldt- H.Hauptmann (ed.) Wirtschaft und Gesellschaft von Ebla. HSAO 2- Heidelberg.

4- Klengel, H. (1989**)**: kulturgeschichte des alten Vorderasien. Akademie- Verlag , Berlin.

5- Lambert , W.G. (1987**)**: The Treaty of Ebla. in: L.Cagni (ed.) Ebla 1975-1985, Napoli.

6- Pettinato , G. (1979**)**: Catalogo dei testi Cuneiformi di Tell Mardikh - Ebla. MEE 1 , Naples.

7- Sollberger,E. (1956): Corpus des inscriptions royales presargoniques de Lagaš. Genève.

8- (1980): The So-Called Treaty Between Ebla and Ashur. SEB 3.

9- Steible, H. (1982): Die altsumerischen Bau-und Weihinschriften. Teil 1, Wiesbaden.

/ /

فهارس
العشرية الأولى بعد المئة

فهرس أعلام الكتّاب

U——————————— u

م	الكاتب	عنوان المادة	العدد/العام	الصفحة
1.	أباظة، نزار	الشيخ طاهر الجزائري نموذج المعلم المربي والداعية	ع2007/108	23
2.	أباظة، نزار	صور شامية غابت	ع2008/109	167
3.	أبو خليل، شوقي	محمد كرد علي جغرافياً من خلال كتابه «غوطة دمشق»	ع2008/109	49
4.	أبو عساف، علي	مملكة آرام الحموية	ع2008/109	151
5.	أبو عمشة، عدنان	الفارابي بين أفلاطون وأفلوطين	ع2006/104	243
6.	أبو ماضي، ماجد	الجمالية اللغوية في كتابات الدكتور إحسان عباس ومؤلفاته	ع2006/104	335
7.	أركين محمد، مسعود	شاعر من الأدب العربي في العهد العثماني في القرن السابع عشر: ابن معصوم	ع2006/104	211
8.	الأرناؤوط، محمود	العلامة الشيخ عبد الغني النابلسي وكتابه تعطير الأنام في تعبير المنام	ع2006/104	149

أعلام الكتّاب

م	الكاتب	عنوان المادة	العدد/العام	الصفحة
63.	الربداوي، محمود	دمشق في عيون التراثيين . 2 جلق	ع2008/110	7
64.	الربداوي، محمود	عواصم الثقافة العربية والإسلامية	ع2007/105	7
65.	الربداوي، محمود	عواصم الثقافة العربية والإسلامية	ع2006/102	7
66.	الربداوي، محمود	فذكر.. قد تنفع الذكرى في العام الجديد	ع2006/104	7
67.	الربداوي، محمود	فكرة العواصم الثقافية الإسلامية حلب . أصفهان . تمبكتو	ع2006/103	7
68.	الربداوي، محمود	فهارس العشرية الأولى بعد المئة	ع2008/110	281
69.	الربداوي، محمود	وديعة التراث العربي في تركية	ع2006/101	7
70.	رجب، اكتمال	علامات التسمم بالأدوية المخدرة عند الزهراوي	ع2006/102	171
71.	رجب، اكتمال	مكانة ابن السويدي	ع2008/110	41
72.	رومية، وهب	التشكيل اللغوي في شعر الأمير عبد القادر الجزائري	ع2006/101	13
73.	الزحيلي، وهبة	ابن كثير الدمشقي حافظاً ومفسراً ومؤرخاً	ع2008/109	19
74.	الزعبي، حسين علي	ظاهرة الغلو في الشعر عند النقاد والبلاغيين القدماء	ع2008/109	271
75.	الزهراني، معجب سعيد	صورة المرأة في خطاب ابن رشد	ع2007/105	24
76.	زوباري، فوزية	الأنثى ودلالتها الرمزية في شعر المعربي	ع2007/108	227
77.	زيدان، رغداء محمد أديب	طاهر الجزائري وحلقة دمشق الكبرى	ع2007/108	29
78.	زيدان، رغداء محمد أديب	محمد السعيد الزاهري وكتابه الإسلام في حاجة إلى دعاية	ع2007/107	69
79.	زين الدين، ثائر	شعراء وذئاب	ع2006/104	111
80.	سلامي، سميرة	إرهاصات نظرية التلقي في أدب الجاحظ	ع2007/106	214

أعلام الكتّاب

م	الكاتب	عنوان المادة	العدد/العام	الصفحة
81.	سلطاني، الجيلالي	الثقافة الشرقية وأثرها في ترسيخ مذهب العرب في الأندلس	ع2007/106	52
82.	سليطين، وفيق	الذات والآخر	ع2008/109	99
83.	سيوف فؤاد	حرائق الجامع الأموي في دمشق	ع2008/109	229
84.	شرتح، عصام	استدعاء شخصية المعري في الشعر العربي الحديث	ع2007/108	243
85.	شرشار، عبد القادر	التراث الوطني المخطوط	ع2007/107	97
86.	الشريف، خير الله	المجامع اللغوية العربية	ع2008/109	241
87.	شعث، شوقي	المعالم التاريخية في الوطن العربي وسائل حمايتها وصيانتها وترميمها	ع2006/104	292
88.	الشوملي علي، موسى	تجربتي مع التحقيق	ع2006/104	141
89.	شيخ أمين، بكري	سيف الدولة بين الثقافة العسكرية والأدبية	ع2006/103	219
90.	شيخ أمين، بكري	الشيخ عبد الله سراج الدين	ع2006/103	193
91.	شيخ أمين، بكري	للسنا زفت حلب	ع2006/103	173
92.	شيخ أمين، بكري	وسطية الإسلام في النقد والجدال	ع2007/108	165
93.	الصديق، حسين	حرية الوجود أم عبودية الاتباع	ع2007/105	205
94.	طليمات، غازي	بين فتيا فقية العرب والملاحن	ع2006/101	65
95.	طليمات، غازي	المفهوم النحوي في كليات الكفوي بين المصطلح والتعريف	ع2007/106	82
96.	عاشور، مزيلخ	الشيخ عبد الرحمن بن عمر التنلاني	ع2007/107	179
97.	عاكوب، عيسى علي	إضافات هندية إلى بلاغة العرب	ع2008/110	243
98.	عبادة السعيد، السيد	عن سقط الزند	ع2007/105	11

/ /